ISSN 1405-4752



Intersticios
FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

INSISTENTE VIOLENCIA Y PAZ QUE SE RESISTE



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 7/No.16/2002


Intersticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN



nterscicios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

INSISTENTE VIOLENCIA Y PAZ QUE SE RESISTE

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental. Año 7/No.16/2002



es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental.

Los artículos presentados en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Certificado de licitud de título: en trámite
Certificado de licitud de contenido: en trámite
Reserva del título otorgado por la Dirección General de Derechos de Autor: en trámite.

Precio por ejemplar: $60.00 m.n.
Suscripción anual (2 números): $100.00 m.n.

Correspondencia y suscripciones:
Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental
Escuela de Filosofía
Insurgentes Sur 4303, C.P. 14420, México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337

Impresión:
Editorial Ducere, S.A. de C.V.
Rosa Esmeralda núm. 3 bis, Col. Molino de Rosas
C.P. 01470 Tel. 5680 22 35

La edición consta de 500 ejemplares.

Ilustración de la portada:
Los doce, óleo sobre tela
(25 x 24 cm), Teresa Zimbrón,
Serie Bitácora de guerra, 2001.

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

ÍNDICE

"En esta forma orgánicamente desarrollada de la humanidad parece como si bajo la presión de la persecución los perseguidos se hayan juntado tanto que ha desaparecido el **intersticio** (que obviamente había existido entre ellos antes de la persecución), que hemos llamado mundo."

Hannah Arendt

PRESENTACIÓN

Si partimos de la convicción de que el quehacer filosófico, para ser tal, tiene que ver de una u otra forma con el esfuerzo "utópico" de hacer que la historia, la cual hacemos los humanos, "entre en razón", que llegue, si no definitivamente, sí al menos aproximadamente a la "edad de la razón"; si partimos, pues, de la idea (racional) de que la reflexión filosófica es "pasión" por un mundo cuya historia vaya manifestando el paso de la razón, vaya siendo la obra de la razón, entonces, creo, es imposible dudar que la violencia es uno de los retos más antiguos, radicales y persistentes para el trabajo de la filosofía.

Pues ¿se puede imaginar una negación más rotunda y contundente de la razón y de la voluntad de razón que el factum *de la violencia? La violencia, en cualquiera de sus formas, desde la violencia "privada" en el seno de una familia (la mujer o los hijos maltratados) hasta la escandalosa violencia estructural de nuestro "orden" económico (los millones de seres humanos condenados a muerte por el hambre), pasando por la violencia del cierre de las fronteras, de los castillos de la riqueza en el mundo supuestamente globalizado (los miles de migrantes que pagan con su vida el lanzarse a la búsqueda de una vida mejor), la violencia, repito, es, en cualquiera de sus manifestaciones, la afirmación de la sinrazón, la victoria del absurdo sobre la razón; y un mundo que se acostumbre a ella, es un mundo en el que la razón ha abdicado del ejercicio de su oficio. La violencia siempre implica el destierro de la razón.*

Hoy en día vivimos en un mundo terriblemente sacu-

dido por la violencia. El equilibrio del mundo se ha roto; y el aumento de la violencia en nuestro mundo va parejo con la agudización del desequilibrio. Es un proceso, el curso histórico actual de este nuestro mundo —porque, a pesar de todo, es nuestro mundo—, en el que parece que se culmina aquello que Georg Lukács, hablando de las trágicas consecuencias del irracionalismo y del fascismo europeo, calificó de "destrucción de la razón".[1] *Pero precisamente por ello creo que plantea un desafío de primer orden y fundamental para la filosofía; suponiendo evidentemente como decía al comienzo, que concedamos que la filosofía tiene que ver con ese esfuerzo milenario, protector y portador a la vez de nuestra esperanza y memoria de humanidad, por realizar la razón en el mundo. Y suponiendo y concediendo además, como quiero añadir ahora, que los que hacemos filosofía no nos entendemos como* intelectuales intelectualistas *que ven el mundo y la historia desde su (platónico) mundo de ideas, sino que nos asumimos, muy al contrario, como* intelectuales comprometidos, *que buscan crear y fomentar la opinión pública crítica y que, por eso mismo, buscan también reubicar su función u oficio de "pensadores" desde el mundo histórico real.*

Sin olvidar, por otra parte, que el ejercicio público del oficio de filósofo o, si se prefiere, de intelectual que piensa en interés público, es un ejercicio que se ejercita por vocación ética. Por eso, para este tipo de intelectuales, hacerse presentes en su mundo y ayudar a que la gente sepa hacerse presente en el mundo reclamando su humanidad aquí y ahora, es una cuestión moral. Y por ser cuestión moral es cuestión de decisión y de opción en el mundo. Es opción por un mundo mejor (más racional) y opción por

---

[1] Ver la obra que lleva ese mismo título en alemán (*Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, 1953), pero que en español se publicó con el título más "moderado" de: *El asalto a la razón*, México, 1959.

los más necesitados, desamparados o desprotegidos (más amoroso y solidario).

En esta alianza de razón y ética crece la presencia del filósofo comprometido en su mundo porque ésta es crecimiento común con los que opta. El mundo crece en razón y bondad porque con su opción crecen al mismo tiempo los "condenados de la tierra"[2] *y con ellos la razón y la esperanza. Y es que el ejercicio del oficio de la razón y de la inteligencia es un ejercicio de diaconía que implica, por razones de la razón y del corazón, echar su suerte "con los pobres de la tierra",*[3] *como ya supiera reclamar José Martí, como deber de inteligencia y caridad, de todos los que nos dedicamos a "pensar".*

Realizar razón es realizar ética. Meter razón en el mundo es hacer la ética vigente *en nuestro mundo. Pero esto significa que hay que enfrentar el ámbito de lo político, pues sin la política, en sentido amplio, no se puede realizar la ética. Con esto quiero decir que el filósofo como intelectual comprometido, se ocupa de la política o de lo político, si se prefiere, porque ve en ello una mediación necesaria para la realización de la razón y/o de la ética en la historia.*

Detengo aquí estas reflexiones porque su sentido no es otro que el de proporcionar un simple acceso al trasfondo teórico-práctico, desde el que he leído los estudios que componen este número, y desde el que quiero también invitar al lector a leerlos.

Me parece que el foco temático o monográfico de este número 16 de Intersticios *es buena muestra de ese quehacer filosófico que se preocupa por hacerse cargo de su tiempo, para dar cuenta racionalmente de su textura y asumir responsabilidad ética frente al mismo. Los estu-*

[2] *Cfr.*, Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, 1965.

[3] José Martí, "Versos sencillos", en *Obras completas*, tomo 16, La Habana, 1975, p. 67.

dios que lo componen son, en efecto, esfuerzos de ejercicio de razón responsable que encara uno de los problemas que más nos deben preocupar hoy en el mundo presente, ya que, como decía antes, la violencia amenaza con eliminar toda huella de razón en nuestro mundo histórico.

Esta amenaza es precisamente la que afrontan los artículos de la sección monográfica.

Así, por ejemplo, el coherente estudio de Dora Elvira García, titulado "La violencia como disolución de lo político", nos ilustra, desde el diálogo con Hannah Arendt, cómo violencia es un fenómeno incompatible con la política; pues la política es discurso, vale decir, voluntad de argumentación que apuesta por la discusión libre y pacífica como un proceso abierto de esfuerzo por lograr el acuerdo, el consenso, el consentimiento. En este sentido tiene que haber en el ejercicio de la política un hilo conductor racional que excluya la fuerza y la dominación. El artículo redondea el análisis anterior con las precisiones de Hannah Arendt en torno a las diferencias sobre el poder, como concepto político, y la violencia, así como con un análisis de su planteamiento sobre la cuestión de la revolución.

Otro acceso al desafío mayor de la terrible cuestión de la violencia nos lo ofrece el estudio de Adrián López que lleva el título de "La guerra y lo político", y en el que se aborda este aspecto tan debatido, desde el horizonte del planteamiento de Carl Schmitt. En este estudio es central el análisis de la pregunta por las razones que se pueden aducir para explicar por qué la guerra resulta, incluso para intelectuales, un acontecimiento tan atractivo. Y el autor nos presenta un sugerente análisis de la relación entre los intelectuales y la guerra, buscando al final un contrapeso en el Kant pensador de la paz.

Por su parte, el estudio "La guerra y la violencia en la era tecnológica", de Jorge E. Linares, nos trae de lleno a la actualidad más interpelante con su tematización de la

cuestión de las consecuencias éticas de la guerra de alta tecnología. Y nos confronta totalmente con la realidad inquietante de la violencia tecnológica como poder bélico. Como perspectiva de acción ante esta nueva situación se esboza una tesis intermedia entre el "pacifismo radical" y el "militarismo" en recurso a la tradición de la "guerra justa".

El estudio de Adalberto Juárez, que tiene el título de "Aproximaciones interpretativas sobre el concepto de lo 'político' en Carl Schmitt", complementa en cierta manera el segundo estudio de esta sección monográfica, por cuanto que ilumina la relación que hay entre lo político y la guerra en Schmitt, siguiendo los análisis de este autor sobre todo en dos de sus obras, y organizándolo en torno a temas realmente centrales como son la relación entre lo político y la soberanía, el estado y la guerra o la visión del ciudadano como combatiente. El artículo ayuda, además, a calibrar mejor el juicio sobre Schmitt como apologeta de la guerra, pues se nos hace ver que su defensa de la guerra descansa en razones existenciales, rechazando, por ejemplo, un justificación económica de la guerra.

Con el artículo de Pedro Enrique García, cuyo título reza "Alteridad y Comunicación. Levinas y el replanteamiento de la ética", se nos transporta, por decirlo así, a "otro mundo"; al mundo posible y proyectado por el diálogo y el entendimiento humanos. El autor repasa esta perspectiva tan fecunda, elaborada por Emmanuel Levinas en y desde el contexto mayor de la tradición fenomenológica, sin olvidar los aportes más recientes de Apel y Habermas al desarrollo de la idea de la comunicación como estructura ética fundamental. Al final se nos advierte con acierto sobre los peligros de una universalidad ambigua.

El último estudio de esta parte monográfica es el trabajo de Guillermo Rojas dedicado a la "Educación para construir una cultura de paz". Trabajo de claro estilo

contextual que nos sitúa en Colombia como país y sociedad donde es urgente, vitalmente urgente, desarrollar un acuerdo social que permita cultivar la no violencia como fuerza de paz en sentido positivo. En este sentido se nos exponen los lineamientos de una pedagogía y educación para la paz, centrada en valores de diálogo y convivencia que afirmen la vida en todos y nos enseñen a respetarla.

Este número de Intersticios *contiene además un dossier que nos presenta el sustancioso trabajo de Tomás E. Almorín sobre un tema clásico, a saber, la especifidad de un pensamiento cristiano. En efecto, titulado "El sentido de la expresión 'pensamiento de inspiración cristiana'", este estudio analiza con cuidado la posibilidad de un pensamiento de inspiración cristiana en el marco cultural de hoy, y nos ayuda a ver su viabilidad real en términos de un pensamiento crítico y afirmante de la autonomía propia a la reflexión filosófica.*

Se cierra el presente cuaderno con la tercera sección, Arte y Religión, que recoge los estudios de Jesús A. Valero sobre "Fundamentalismo e identidad colectiva" y de Alberto Constante en torno a "El ocaso de la vanguardias artísticas"; así como con la reseña del libro de Clément Rosset, El principio de crueldad, *a cargo de José Luis Calderón, y la nota de Jean Meyer sobre "Los que dan la paz", que nos vuelve a confrontar de manera directa con el foco temático de este número: la violencia y la urgencia del "milagro" de la paz.*

Raúl Fornet-Betancourt

I. INSISTENTE VIOLENCIA Y PAZ QUE SE RESISTE

LA VIOLENCIA COMO DISOLUCIÓN DE LO POLÍTICO

Dora Elvira García G.*

Desde la perspectiva de Hannah Arendt, la violencia constituye un fenómeno prepolítico que tiene lugar en el campo de la organización doméstica privada, donde se requiere el dominio de la necesidad. Sin embargo, la violencia no debería traspasar sus límites propios, so pena de destruir aquello que concertadamente se construye en el ámbito político: el poder. Cuando la violencia se extralimita, impide la instauración de un nuevo orden político. La forma en que Hannah Arendt restringe las acciones violentas en este espacio político se debe a la presencia de la libertad, de la acción, de la participación y de la deliberación.

"Nadie consagrado a pensar sobre
la historia y la política puede permanecer
ignorante del enorme papel que la
violencia ha desempeñado siempre
en los asuntos humanos [...]"[1]

Introducción

La reflexión sobre la política ha sido relacionada de manera casi indisoluble con el concepto de violencia desde tiempos ancestrales. Hoy en día, la situación no parece haber cambiado mucho, y es bastante evidente que, más bien, podemos comprobar su agudización. Al convertirse en un hecho tan cotidiano, se nos impone hacer algunas reflexiones sobre la "especial consideración de la violencia"[2] a partir de su importancia en el ámbito político y como elemento disolvente del mismo.

Lo que intentaremos en el presente escrito recae fundamentalmente en la reflexión que llevó a cabo Hannah Arendt en torno al concepto político de la violencia. A partir de su pensamiento vamos

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

[1] Hannah Arendt, "Sobre la violencia", en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1998, p. 116.

[2] *Idem.*

a mostrar la incompatibilidad explícita de los conceptos de violencia y política. Pensar la violencia desde Hannah Arendt es introducirnos en su conjunto teórico a partir de las categorías centrales que se presentan fundamentalmente en su obra más sistemática: *La Condición Humana.* Partiendo de ellas, pero en una consideración más matizada según el interés específico del texto, se complementan sus significados y contenidos en obras no menos importantes como "Sobre la Violencia", *Sobre la revolución* y *Orígenes del totalitarismo.* La filósofa alemana expone la cuestión de la violencia, primero en el ámbito de lo biológico, donde se encuentra el desarrollo de la familia y donde existe la dominación del "señor" o *dominus* frente a su mismo grupo familiar y a sus siervos. En un segundo momento, el del trabajo o fabricación, la violencia se prolonga al transformar y violentar la naturaleza y adecuarla a las necesidades de las personas. Hasta aquí todavía no estamos en el ámbito de la política, que se ubica en una tercera instancia, en la cual se desarrolla la acción humana con las especificidades que le son propias: la libertad, el poder como concertación, la pluralidad y el diálogo. Evidentemente, en este nivel la violencia queda erradicada y suplantada por los acuerdos plurales. No hay lugar para ella porque el conflicto no forma parte ni constituye el orden político arendtiano, a diferencia de lo que Carl Schmitt, Clausewitz o Foucault afirman sobre la política como continuación de la guerra por otros medios.

Los trabajos en los que Arendt desarrolla más esta temática son principalmente *Orígenes del totalitarismo* y "Sobre la violencia" en *Crisis de la República.* En la primera obra, el concepto de violencia aparece de manera necesaria, ya que es posible dominar a las personas a través de acciones violentas, en las cuales, al llevar a cabo una masificación y dejar de reconocer a los participantes en sí mismos, se produce la aniquilación humana. Además, se genera en ellas una incapacidad de pensamiento que en Arendt significa la detención de la reflexividad y la imposibilidad de desarrollar la capacidad de juicio, por medio de la cual se logra el diálogo, la deliberación y la libertad. De este modo, al suspender tal capacidad, se promueve el pensamiento masificado, preñado de frases hechas y de *clichés* que generan acciones irreflexivas. Un sistema totalitario hace superfluos a los hombres, es decir, sobrantes, lo cual significa su cancelación. Arendt sostiene que es factible pensar un mundo no totalitario, posibilitando la reivindicación de la humanidad. Esto sólo puede apoyarse en un concepto totalmente nuevo de poder que se distingue de los de fuerza y violencia. La filósofa de Königsberg indica la necesi-

dad de un nuevo comienzo en los asuntos y en las relaciones humanas, así como la necesidad del respeto a la alteridad de los demás y de la protección de la interrelación entre las personas.

En "Sobre la violencia", incide en el significado de este término y su importante relación con lo político, y trata el tema específicamente al pensar tal relación como representativa del fracaso de la política. Si el fin de la política es la fundación de un orden nuevo de cosas en el que pueden definirse los contenidos de decisiones que entre sí se vinculan en libertad, entonces ¿dónde queda la violencia?, ¿cuál es su lugar? En la propuesta arendtiana la violencia queda soslayada y al margen del desarrollo de la esfera política y pública. En este sentido, con su aparición, tal noción destruye la esfera política. A partir de esta apuesta, la filósofa alemana hace su crítica aguda a la gestación del campo y a la modalidad política desde categorías como la fabricación, es decir, al hecho de afirmar la necesidad de "hacer", por ejemplo, una república (como pretendía Maquiavelo). De ahí proviene su repulsión a la revolución como proceso y la mediación del *homo faber,* a través del cual se funda una república o un nuevo espacio político en términos de fabricación. Para Arendt, esta gestación —que no fabricación— tiene que llevarse a cabo por medio de la acción, porque en ella se muestran las capacidades de comienzo, inicio y fundación y se genera la libertad como realidad propiamente humana. De este modo, la acción se constituye como elemento paradigmático y necesario de la revolución no violenta y del *novus ordo saeculorum.*

Los puntos de partida para la consideración de la violencia

> "La violencia, sin la que no podía darse
> ninguna fabricación, siempre
> ha desempeñado un importante papel
> en el pensamiento y esquemas políticos
> basados en una interpretación
> de la acción como construcción".[3]

Cuando Hannah Arendt presenta la conformación expresada a partir de condiciones comunes como la *vida*, la *mundaneidad* [*sic*] y la *pluralidad*, las hace corresponder respectivamente con tres dimensiones de la actividad humana: *labor, fabricación* y *acción.* Éstas, en

[3] Hannah Arendt, *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 247.

conjunción con lo privado, lo público y lo social, constituyen la problemática de su *locus classicus*. La relación entre las primeras tres categorías existenciales y sus tres actividades propias se basa en especificidades de las actividades y de las prácticas humanas, de manera que cada una apunta a lo biológico, al mantenimiento de la vida y a la actividad común con los demás respectivamente. La primera y la segunda quedan abarcadas por el ámbito de lo privado por ser actividades familiares, y no es sino hasta la tercera, la acción, cuando se abre al campo de lo público, que constituye de la vida política. Tanto la vida biológica como su mantenimiento son esferas de sujeción, no únicamente en cuanto al despotismo en el que el patriarca o el "señor" usa su violencia para regular los asuntos internos (su mujer, sus hijos y sus esclavos), sino también en cuanto a que es un ámbito sujeto a las inexorables necesidades de los procesos de la vida que demandan producción, consumo y procreación. "La necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad."[4] Pero cuando los sujetos emergen de la arena pública y se encuentran entre iguales, entre pares, deliberan entre sí sobre cuestiones del mundo común que les pertenece, dejando atrás la dominación y aplicándose ahora a las acciones que debatirán concertadamente para lograr lo que para Arendt es el poder. La categoría de lo social es una ligazón entre lo público y lo político.[5] La

[4] *Ibidem*, p. 44.

[5] La cuestión de lo social es muy problemática en Arendt porque hace referencia a una categoría híbrida que destruye el ámbito público y político y que excluye por consiguiente la acción. Este campo de lo social tiende a normalizar a sus miembros, excluyendo la acción espontánea. *Cfr.* Hannah Arendt, *La Condición Humana*, p. 51. Hannah Pitkin señala que lo social es un adjetivo y Arendt lo hipostasia haciéndolo nombre o sustantivo, y dice que la sociedad absorbe, abraza, devora, emerge, crece, constituye, controla, pervierte, etcétera. Todos estos verbos de lo social implican su interpretación como si un monstruo malvado del espacio exterior separado de nosotros hubiera caído sobre nosotros intentando debilitarnos, destruirnos y tragarnos en nuestra individualidad, convirtiéndonos en robots. *Cfr.* Hannah Pitkin, *The Attack of the Blob*, University of Chicago Press, 1998. Según Sheila Benhabib, lo social hace referencia a la *oikía* agrandada, plasmada en la alta sociedad que se expresa como masa. El concepto de lo social es una genealogía alternativa de la modernidad, donde se aprecia el declinar de la esfera pública de la política y la emergencia de una realidad amorfa, anónima y uniforme: lo social. Lo social es el perfecto medio donde la burocracia emerge. *Cfr* Sheila Benhabib, *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, California, SAGE Publications, 1997

distinción entre lo público y lo privado corresponde a lo que está entre el mantenimiento de la casa y el reino político. Este último alberga al mundo público, el mundo en común que "nos junta y no obstante, impide que caigamos uno sobre otro";[6] "el mundo común es el lugar de reunión de todos, [...] todos ven y oyen desde una posición diferente".[7]

De este modo, las condiciones que conforman la condición humana son consideradas como dones: la vida, la mundanidad, la pluralidad. A cada una de tales condiciones corresponde una dimensión de la actividad humana. A la primera, la labor; a la segunda, la fabricación y a la tercera y última, la acción. La acción y el discurso —según Arendt— han perdido parte de la calidad que antes tenían, ya que el auge de la esfera social los desterró a la esfera de lo íntimo y de lo privado;[8] nada puede remplazar a los elementos constitutivos de la esfera pública, lugar propicio para la excelencia humana.[9]

> La acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto acabado. La fabricación está rodeada y en constante contacto con el mundo; la acción y el discurso, con la trama de los actos y con las palabras de otros hombres.[10]

Estas condiciones no permiten que haya un modelo de hombre o de humanidad terminado, definido y acabado totalmente, sino que, al ser condiciones,[11] "constituyen las características esenciales de la existencia humana en el sentido de que sin ellas dejaría de ser humana dicha existencia"[12] y además, gracias a su ejercicio, la humanidad puede alcanzar su plenificación. Estas condiciones de la existencia humana tienen sus propios campos de realización, de modo que el espacio de la condición de la labor es la vida; la de la fabrica-

---

[6] Hannah Arendt, *La Condición Humana,* p. 62.

[7] *Ibidem,* p. 66.

[8] *Ibidem,* p. 59.

[9] *Idem.*

[10] *Ibidem,* pp. 211-212.

[11] Arendt señala en este punto que "las condiciones de la existencia humana —la propia vida, natalidad, mortalidad, mundaneidad [*sic*], pluralidad y la Tierra— nunca pueden 'explicar' lo que somos o responder a la pregunta de quiénes somos por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente."

[12] *Ibidem,* p. 24.

ción es el mundo y la de la acción es la pluralidad de individuos. El nivel de la fabricación inicia el reino de la libertad porque ya no hay inmediatez de las necesidades físicas; a través de él se erige un mundo de objetos a partir de la naturaleza. Sin embargo, sigue habiendo violencia porque hay destrucción de la naturaleza debido a que el proceso de la fabricación está determinado por las categorías medio-fin. En la acción ya encontramos el terreno de la libertad, no sólo como capacidad de elección, sino como capacidad de trascender lo dado. Arendt entiende esta noción de libertad en dos vertientes: por un lado, en un sentido político, hace referencia al consentimiento de la voluntad a un cuerpo político institucional; por el otro lado, en el sentido de la tradición judía y cristiana, se refiere a la humanidad como "nacida" y a su posibilidad de fijar un inicio en el mundo, que

> es equiparado con la aparición de la libertad en el universo; el hombre es libre porque él es un inicio y fue creado después de que el universo haya tenido existencia: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit.* En el inicio de cada hombre este comienzo inicial es reafirmado, porque en cada instancia algo nuevo llega en el mundo ya existente[13]

En el espacio político se ubica el ámbito del poder, entendido como concertación y acuerdo, que necesariamente se opone a las acciones violentas. La acción propia de este estamento, tiene un carácter de irreversibilidad y sólo puede matizarse hacia el pasado con el perdón, y hacia el futuro con la realización de promesas; sólo a través de la acción el ser humano puede realizar la categoría nodal del comienzo e inicio.

Ahora bien, a cada una de estas tres categorías Arendt le atribuye una característica propia: a la vida, la potencia; a la fabricación, la violencia y a la acción, el poder. La potencia es consecuencia de las capacidades físicas. "es la propiedad inherente a un objeto o persona y pertenece a su carácter, que puede demostrarse a sí mismo en relación con otras cosas o con otras personas, pero esencialmente independiente de ellos."[14] Como veremos más adelante y con mayor detenimiento, la filósofa alemana sostiene que la violencia es prolongación de la potencia, pero se distingue de ella por su carácter instrumental que hace relación a la fabricación y, como todas las

---

[13] Hannah Arendt, "What is freedom?", en *Between Past & Future. Eight Excersises in Political Thought*, Nueva York, Penguin Books, 1993, p. 167.

[14] Hannah Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.*, pp. 146-147.

demás herramientas, es concebida y empleada para multiplicar la potencia natural. Se destruye para construir más; así se aumenta la potencia. Además, la violencia sirve como medio de coacción, mientras que el poder expresa el acuerdo concertado de un grupo que se mantiene plural pero unido,[15]

> la esencial condición humana de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de todas las formas de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder [...] El poder preserva a la esfera pública y al espacio de la aparición, y como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison dêtre.*[16]

La instrumentalización *versus* la acción

> "el hombre *qua* hombre,
> cada individuo en su única distinción,
> aparece y se confirma a sí mismo
> en el discurso y la acción".[17]

Volviendo a nuestra idea inicial sobre la violencia en los diversos ámbitos humanos, es importante distinguir con Arendt los matices que tiene la actividad violenta en los diferentes estamentos para evitar confusiones.

La labor tiene connotaciones de necesidad y de inexorabilidad, y la fabricación tiene connotaciones de violencia al transformar y hacer algo. "Aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera."[18] Esta cuestión es muy importante, por ello Arendt intenta hacer distinciones. No es lo mismo hacer una mesa, para lo que se requiere talar árboles, o hacer un omelette, para lo cual es preciso romper los huevos, que instaurar una república, para lo cual es necesario matar

---

[15] *Idem.*

[16] Hannah Arendt, *La Condición Humana,* p. 225-227.

[17] *Ibidem,* p. 230.

[18] *Ibidem,* p. 171.

gente. Estos actos son distintos y no tienen la misma especificidad. Por ello es necesario deslindar y concretar el significado de la fundación o de la instauración de un nuevo sistema político que no debe confundirse con el concepto de fabricación o producción. La máxima para la acción política es diametralmente opuesta a esta categorización del hacer útil, con lo cual se condena a la actitud instrumental frente a la violencia política. De este modo, Arendt manifiesta una clara oposición con respecto al marxismo porque éste apuesta a la necesidad histórica de la revolución, y además porque todas las implicaciones inherentes a la acción, a la luz de la fabricación, tienen que ser completamente desarrolladas. Por eso resulta central la distinción entre acción y trabajo o fabricación, como se presenta en la *Condición Humana*. Como se puede apreciar, el problema surge cuando se confunde la fabricación, la actividad del *homo faber,* con las acciones en el espacio público, al pensar lo político como generado por ese *homo faber* y al afirmarse la instrumentalización de fines y medios, pretendiendo hacer lo mismo con los objetos del mundo, es decir, verlos como medios para fines. La dificultad emana cuando, por desconfiar de la acción como condición necesaria para instaurar la política —en general— y la república —en particular—, se prefiere interpretar la política en términos de fabricación. No es posible sostener —dice Arendt— medios violentos pensando en fines favorables, porque las acciones morales son siempre imprevisibles y no se puede garantizar plenamente la consecución del fin. Este rasgo de predicción no pertenece a la acción. "Tener un comienzo definido y un fin definido `predictible' es el rasgo propio de la fabricación, que mediante esta sola característica se diferencia de las restantes actividades humanas."[19] La impredecibilidad radical es quizá una característica más frustrante de la acción humana, porque así como tal acción inicia sus proyectos, sin embargo, no puede controlar sus efectos, que empiezan a enredarse con los efectos de las acciones de otros, por ello la acción es lo infinitamente improbable.[20] Sólo cuando es muy tarde en relación con la acción, podemos saber exactamente lo que fue hecho.[21] Ese es su riesgo y así lo manifiesta la historia cuando en la Revolución Francesa se generaron efectos de terror poco deseados y nunca planeados.

---

[19] *Ibidem,* p. 163.

[20] *Ibidem,* p. 253.

[21] *Idem.*

Arendt deseaba un republicanismo humanista, pero sin las implicaciones que traía consigo el modelo de la fabricación, es decir, sin el pensar a la manera de medios-fines y sin la santificación de la violencia. "La experiencia de esta violencia es la más elemental de la fuerza humana y por lo tanto, lo opuesto al doloroso y agotador esfuerzo que se siente en la pura labor."[22] Ella rubricaba más bien el concepto de poder, de participación, de pluralidad, discurso y libertad como nociones esenciales para tal republicanismo. Por esta razón tampoco estaba de acuerdo con Maquiavelo, quien fue el primero en concebir una revolución como la que proponía, quien significaba para ella "el padre espiritual de la revolución"[23] y cuya posición es única en la historia del pensamiento político. Arendt reconoce que Maquiavelo tenía razón al pensar que el mal político no es el cultivo de la bondad personal, que no es mundana, mientras que los problemas específicos de la política sí lo son. La bondad personal no puede dar ni da suficiente protección contra el mal político. Podemos apreciar entonces que su consideración en relación con la violencia está inmersa en la misma conformación de su modelo teórico. La acción es asunto de comienzo, de inicio, ¿cómo es posible entonces abolir la violencia?

La pensadora alemana comprende las afirmaciones del filósofo florentino cuando este último sostenía que la historia y la mentalidad romanas dependían de la experiencia de la fundación y de la instauración de un nuevo orden de cosas que "es cosa difícil de hacer, dudosa de hacer triunfar".[24] Esta situación es pensada como repetible para los fines que al diplomático interesaban: fundar una Italia unificada a partir de la inauguración y acuñación propia de un nuevo cuerpo político: *lo stato.* Él conocía bien que se precisaba de la violencia para lograr la conformación de esas nuevas estructuras políticas. De ahí que tal fundación fuera la acción política central, para lo cual habría que echar mano de cualquier medio, incluyendo, por supuesto, los violentos. De ahí que Arendt afirme que puede considerarse a Maquiavelo como el antecesor de las revoluciones modernas.[25]

---

[22] *Ibidem,* pp. 160-161.

[23] Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 38.

[24] Maquiavelo, *Discursos,* Cap. VI, p. 9.

[25] *Cfr.* Hannah Arendt, "What is Authority?", en *Between Past & Future,* p. 139.

Maquiavelo justificaba la violencia y fundaba la política con base en una racionalidad instrumental, lo cual, como hemos apuntado antes, no es aceptado por Arendt, ya que ella no cree que una buena causa justifique el uso de medios malos. Ella piensa que la humanidad es incierta e imprevisible, y puede ser que algún fin propuesto, como el de la fundación, sea altamente especulativo. Por eso afirma que si, por ejemplo, se acepta un evento sangriento para el establecimiento de una república, no hay garantía de que se lleve a cabo como tal. La instauración de la república implica un inicio, y ciertamente los paradigmas de la historia en relación con la fundación de las repúblicas no han sido del todo felices, como el asesinato de Remo por Rómulo y el de Abel por Caín. El terror acarreado por muchas revoluciones es el ejemplo que Arendt siempre considera, concretamente el de la destrucción y la incertidumbre generada por el movimiento de la Revolución Francesa. Apunta que no tiene por qué pensarse en la violencia como el precio necesario a pagar para la obtención de la libertad política. Para ella es claro que, en este punto sobre la violencia, al confrontar el modelo de la Revolución Francesa con el de la Revolución Americana, aquél se despliega de manera muy diferente. Ambos marcos de referencia se muestran como paradigmas contrapuestos, cuyos efectos fueron claramente contrarios.

Hannah Arendt no acepta la violencia en el ámbito político. Precisamente este último campo se genera cuando se supera la violencia propia del estamento privado. Sin embargo, la violencia siempre se ha presentado como práctica política y como rubro propio de este espacio, con una vinculación mutua muy fuerte en el decurso de la filosofía y de la teoría política. Pareciera imposible pensar en los terrenos de la política sin hacer referencia explícita a la violencia, sobre todo porque, si se aprecia la perspectiva del siglo XX, éste ha resultado ser un siglo de guerras y revoluciones, "un siglo en el que esa violencia se ha considerado como denominador común,"[26] porque "el desarrollo técnico de los medios de la violencia ha alcanzado el grado en que ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo en un conflicto armado".[27]

Arendt enfrenta estos prejuicios para pensar en la construcción de un mundo mejor sin hacer referencia necesariamente a herencias

[26] Hannah Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.*, p. 111.

[27] *Idem.*

tan ancestrales como aquellas que sostenían la indefectible necesidad de las acciones violentas como generadoras causales del mundo. Tales legados nos llegan desde los griegos. Así lo señalaba Heráclito cuando afirmaba que "origen y madre de todo lo existente es la violencia" y este tono prosigue su camino y conjunta en su cruzada ejemplos claros de violencia en el desarrollo de la humanidad, influyendo y forjando una mentalidad que le ha dado una reputación, como elemento común y necesario, al proceso de construcción del mundo contemporáneo.

Arendt piensa que la violencia no está ni puede existir en el corazón de toda política,[28] porque apuesta a que la política como discurso, más que el gobierno, constituye la verdadera política. Es el acuerdo y el consentimiento, no la dominación, lo que funda repúblicas; es el actuar en concierto y no la violencia lo que crea el poder. Si ella no pensara así, tendría que aceptar lo que sucedía en los tiempos por ella vividos y sufridos, en los momentos en los que creaba sus escritos, que seguían y remedaban el adagio de los primeros cristianos retomado por Weber que afirmaba que "el mundo está gobernado por demonios".[29]

Arendt rechaza las justificaciones de la violencia que en su momento tiene más a la mano, por ejemplo, el reclamo de Marx cuando afirma que la violencia es una parte necesaria de los dolores de parto de una sociedad revolucionaria. También impugna la posición de Sorel, que trataba de combinar el marxismo con la filosofía de Bergson y que sostenía que la violencia es esencialmente creativa y que es, además, el propio modo de los productores de la sociedad, de la clase trabajadora, opuesta a los consumidores de la sociedad. Refuta también la pretensión de Sartre (quien combina existencialismo con marxismo), que afirma la violencia como esencial a la creación humana, de manera que es "el hombre recreándose a sí mismo y que a través de la `loca furia' es como `los miserables de la Tierra' pueden `hacerse hombres'".[30] Arendt comenta que a pesar de que este

---

[28] En contraposición a lo sostenido por Weber, que sostiene que el poder es coacción, dominación y violencia. Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 43.

[29] Max Weber, "La política como vocación" en *El político y el científico*, México, Coyoacán, 2001, p. 78.

[30] Hannah Arendt, "Sobre la violencia" en *op. cit.*, p. 120. O como puede verse en la postura weberiana que sostiene que el poder político, es decir, el Estado, significa coacción.

concepto de recreación es propio de las filosofías de Hegel y Marx y base del humanismo de izquierda, no es exactamente el mismo que postulaban Sorel y Sartre, porque cuando Hegel afirma que el hombre se produce a sí mismo, lo hace por medio del pensamiento, mientras que en Marx se produce por medio del trabajo. Ellos —a decir de Arendt— no hablan de violencia, mientras que Sartre sí. Esto se refiere sobre todo a las revueltas estudiantiles que se vivieron en los años 60 y que introdujeron la violencia en el terreno político. Arendt señala que pensar en lo político es referirse al poder:

> si comenzamos una discusión sobre el fenómeno del poder, descubrimos pronto que existe un acuerdo entre todos los teóricos políticos, de la Izquierda a la Derecha, según el cual la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder. Toda la política es una lucha por el poder [...] esta coincidencia resulta muy extraña, porque equiparar el poder político con la "organización de la violencia"sólo tiene sentido si uno acepta la idea marxista del Estado como instrumento de opresión de la clase dominante.[31]

La pregunta que emana aquí entonces es ¿el final de la violencia trae consigo el final del poder? Arendt diría que si el poder se entiende como instrumento de mando y responde al instinto de dominación, es decir, que haya mando y su consecuente obediencia, entonces sí; pero si se entiende el poder al modo arendtiano, como acción colectiva de acuerdos, evidentemente la respuesta es no. La primera acepción se deriva de la noción de poder absoluto que emanó del surgimiento del Estado-Nación (Bodin, Hobbes). Si el poder se malentiende como dominación, entonces el mayor poder surge de un arma, de manera que "la violencia es la más flamante manifestación de poder."[32] Según Hannah Arendt, esta acepción de poder como mando-obediencia es herencia de la tradición hebreo-cristiana y de su fuerte concepto de ley que se pensó como algo esencial en el hombre. Sin embargo, ella sostiene que ese vocabulario no es el único, sino que existe otra tradición y otro vocabulario tan antiguo como el judeo-cristiano. Está refiriéndose a la *polis* griega y a la *civitas* romana, que pensaban en un concepto de poder y de ley "cuya rela-

[31] *Ibidem,* pp. 138-139.
[32] *Ibidem,* p. 140.

ción no se basaba en la relación mando-obediencia".[33] Ellos precisamente influyen poderosamente en aquellos que pensaron en las revoluciones en el siglo XVIII y que defendieron igualmente una república en la que "el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre sobre el hombre".[34] Bajo un gobierno representativo, el pueblo domina a quienes gobiernan, "todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas".[35]

Evidenciar y defender el plano conflictivo como necesario para una posterior estabilización de las cosas nunca será aceptado por Arendt. Ella no admitió nunca la consecución de mejores situaciones en aras de la destrucción previa de otras para que así se generara el paso a un mejor estado de cosas. Por ello nunca compartió la racionalidad instrumental maquiaveliana o weberiana, debido a la dificultad de asegurar los fines, como tampoco consintió la creación de la república a partir de actos violentos.

La violencia como concepto anti-político y el poder como concepto necesariamente político

> "Lo que primero socava y luego mata
> a las comunidades políticas es la pérdida
> de poder y la impotencia final; y el poder
> no puede almacenarse y mantenerse
> en reserva para hacer frente
> a las emergencias, como los instrumentos
> de la violencia, sino que sólo existe
> en su realidad."[36]

Como señalamos antes, la violencia se genera en el ámbito privado de la labor y de la fabricación. Sin embargo, la causa de la confusión de la violencia y del poder responde a la desaparición de los límites entre las esferas pública y privada. El poder se presenta en la pluralidad, en lo público y en lo común, mientras que la violencia se lleva a cabo en la esfera privada.

---

[33] *Ibidem,* p. 143.

[34] *Idem.*

[35] *Idem.*

[36] Hannah Arendt, *La Condición Humana,* p. 222.

Arendt sostiene que el problema central (pensemos en los 60, fecha en la que escribe "Sobre la violencia") es que la terminología de ese momento no distingue entre ciertas palabras que ella considera claves: poder, potencia, fuerza, autoridad y violencia, y que se consideran consecuentemente como intercambiables. Ella señala claramente que no son sinónimos, y de ahí la necesidad de hacer distinciones y precisiones. Señala la primera caracterización de la violencia como necesitada de herramientas, de ahí que afirme:

> la verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin, cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido siempre la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo. Como la finalidad de la acción humana, a diferencia del fin de los bienes fabricados, nunca puede ser fiablemente previsto, los medios utilizados para lograr objetivos políticos son, más a menudo que lo contrario, de importancia mayor para el mundo futuro que los objetivos propuestos.[37]

La violencia precisa de una justificación hasta lograr el fin que persigue, mientras que el poder no necesita justificación por ser inherente a la verdadera existencia de las comunidades políticas. Este último necesita, en todo caso, la legitimidad que apela al pasado, mientras que la justificación apela al futuro.

El poder y la violencia son fenómenos distintos, pero normalmente aparecen juntos.[38] El problema es la confrontación de ambos, las armas que cada uno de esos términos usa son diferentes, porque, por ejemplo, al caso de la violencia es claro que "se enfrentan no con hombres sino con artefactos de los hombres, cuya inhumanidad y eficacia destructiva aumenta en proporción a la distancia que separa a los oponentes".[39] Por eso el poder puede ser destruido por la violencia; las órdenes que da un cañón determinan la más perfecta obediencia y es claro que, a partir de esos medios, el poder nunca podrá emerger.

Ya desde la *Condición Humana* se caracteriza al poder como condición de posibilidad del espacio público, el espacio donde se pre-

[37] Hannah Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.*, p. 112.

[38] *Cfr. ibidem*, p. 154.

[39] *Ibidem*, p. 155.

senta la pluralidad de los hombres. Por eso en ese texto se señala que el poder mantiene la existencia de la esfera pública, espacio de aparición de los hombres que actúan y hablan entre ellos y que surge cuando dichas personas están juntas.[40]

La distinción que hace la filósofa judía entre poder y violencia enfatiza los peligros especiales con miras a la impredicibilidad de los asuntos humanos de intentar usar la violencia con fines políticos.

En *Crisis de la República,* señala que ella está inclinada a pensar que parte considerable de la actual glorificación de la violencia es provocada por una grave frustración de la facultad de acción en el mundo moderno. La acción es una capacidad humana y una categoría de la actividad humana que cubre la interacción con otras personas. Ni violencia ni poder son un fenómeno natural o una manifestación del proceso de la vida, más bien pertenecen al terreno de lo político, al de los asuntos humanos, cuya especificidad está garantizada por la facultad de acción que inicia algo nuevo.[41] El poder es la capacidad humana para actuar, pero de manera concertada.[42] Por eso el poder pertenece a un grupo, y en ese grupo se actúa en nombre de todos. Si desaparece el grupo, consecuentemente desaparecerá el poder, lo que significa que el poder resulta del consenso entre las personas, a lo cual Arendt llama *potestas in populo*: "sin un pueblo o grupo no hay poder."[43]

Entonces, el problema surge cuando se reduce el poder, porque se incita a la violencia.[44] La verdadera política está constituida no por el gobierno sino, como ya decíamos, por la acción como discurso, por el acuerdo y por la concertación. La dominación no funda una república, sino la acción consentida entre todos, el poder que es propiedad de un grupo (nunca de un individuo) que existe mientras permanece unido. El poder es entendido como diálogo consentido y buscado en sí, mientras que la violencia depende de los instrumentos y se mediatiza para alcanzar otro estado de cosas.

El hombre es un ser político por su facultad de acción; ella le permite unirse a sus iguales, actuar concertadamente y alcanzar obje-

---

[40] Hannah Arendt, *La Condición Humana,* p. 223.

[41] Hannah Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.,* p. 182.

[42] *Cfr., idem,* p. 146.

[43] *Ibidem,* pp. 146,147.

[44] *Ibidem,* p. 186.

tivos quizá nunca pensados.[45] Cuando Arendt se opone al uso de la violencia en persecución de fines políticos, va contra la aceptación del argumento medios-fines para crear un espacio político nuevo, y esto se debe, por un lado, a que la violencia no pertenece a ese ámbito político y por el otro, a que la apuesta por un fin bueno o lícito no puede asegurarse. La conclusión nos muestra que cuando se usan medios violentos, se usan inútilmente porque no se garantiza el alcance del fin. Éste es, como ya apuntábamos antes, imprevisible, y queda entonces como consecuencia, un mundo más violento. Por eso Arendt siempre prevenía contra la visión maquiaveliana en la que se sostiene que una buena causa justifica el uso de medios malos. Esta postura descansa en la fabricación que, según su lógica, permite predecir acciones extremadamente especulativas y probabilísticas. Siguiendo ese mismo marco, la violencia es un instrumento, una herramienta, "hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla. [...] seguirá siendo racional sólo mientras persiga fines a corto plazo."[46]

El problema que la filósofa judía avizora es que el desarrollo de los medios de destrucción, cuyo objetivo es la guerra, ha alcanzado tales niveles de avance técnico, que, al no haber otro sustituto de ella, seguirá existiendo.

> Que la guerra siga siendo la *ultima ratio*, la vieja continuación de la política por medio de la violencia en los asuntos exteriores de los países subdesarrollados, no es argumento contra la afirmación de que ha quedado anticuada y el hecho de que sólo los pequeños países, sin armas nucleares ni biológicas, pueden permitírsela, no es ningún consuelo.[47]

Por ello, para Arendt resulta aterradora la amenaza que se cifra en los científicos especialistas que trabajan en organizaciones gubernamentales. Ella piensa que "lo malo no es que tengan la suficiente sangre fría como para 'pensar lo impensable' sino que no piensan"[48] y esta incapacidad[49] evita la pluralidad, el pensar por los otros, y genera la masificación.

"Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa del número [de personas], mientras

---

[45] *Ibidem,* p. 181.

[46] *Ibidem,* p. 178.

[47] *Ibidem,* p. 114.

[48] *Idem.*

[49] Como lo relata en el caso Eichmann.

que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos."[50] Un ejemplo claro de esta situación es el totalitarismo que con las armas en manos de una persona determina las acciones violentas. Además, Arendt afirma que "la extrema forma de poder es la de Todos contra Uno, la extrema forma de violencia es la de Uno contra Todos. Y esta última nunca es posible sin instrumentos."[51]

En suma, el poder implica la capacidad humana para actuar concertadamente;[52] por eso el poder pertenece al grupo y dura mientras éste se mantiene unido. De ahí que, como consecuencia de la desintegración del poder, las revoluciones se tornan posibles.[53] "El poder surge ahí donde las personas se juntan y actúan concertadamente, pero deriva su legitimidad de la reunión inicial más que de cualquier acción que pueda seguir a ésta."[54]

Revolución y violencia: ¿correlato necesario para la instauración de un nuevo orden político?

> "Una teoría de la guerra o una teoría de la revolución sólo puede ocuparse [por consiguiente] de la justificación de la violencia, en cuanto esta justificación constituye su limitación política".[55]

Arendt se muestra cautelosa, sobre todo en "Sobre la Violencia", con respecto a la justificación y a la glorificación de la violencia en la tradición revolucionaria; el problema es que —como ella advierte— ambos términos, revolución y violencia, resultan casi sinónimos. Sin embargo, la revolución significa para la filósofa alemana "el establecimiento de la libertad"[56] y no tiene que ver gran cosa con la violencia. Esta última sería el segundo momento, ya que en una primera instancia se logra la liberación de la tiranía, de la opresión de las injusticias, y en un segundo momento se constituyen las li-

[50] Hannah Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.,* p. 144.
[51] *Idem.*
[52] *Cfr. ibidem,* p. 146.
[53] *Cfr. ibidem,* p. 151.
[54] *Ibidem,* p. 154.
[55] Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, 1988, p. 19.
[56] Hannah Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.,* p. 143.

bertades políticas. A partir de las experiencias de las revoluciones surgieron formaciones políticas nuevas; desde ellas Arendt reflexiona para explicar por qué razones no acepta la violencia como punto de partida generador de la revolución. Lo ejemplifica con las experiencias de las revoluciones americana y francesa que, al tener inicios diferentes, tuvieron efectos consecuentemente diferentes. Hannah Arendt proscribe clara y tajantemente la violencia del ámbito político, y sostiene que no es necesario suponer que el inicio de la revolución está en la violencia. Ella afirmará siempre la libre participación en el rubro de lo político, necesaria para el intento de una organización política,[57] no de un cambio social. La revolución no debe surgir de la necesidad, como sucedió en Francia, donde intentó un cambio en el trasfondo social. Por ello, Arendt señala que

> la Revolución Francesa estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esa miseria. La anarquía que representaba el principio "todo está permitido" en este caso todavía procedía de los sentimientos del corazón, cuya enormidad contribuyó a la liberación de una corriente de violencia sin límites.[58]

Si el motor es la necesidad, se manifiesta en la miseria y en la pobreza que genera el sentimiento de compasión. Arendt no niega la bondad de la compasión, aunque en un sentido político no resulta porque "la compasión es, desde un punto de vista político, irrelevante e intrascendente, debido a que anula la distancia, el espacio mundano interhumano donde están localizados los asuntos políticos, la totalidad de la actividad".[59] Para la filósofa de Königsberg una causa de los males de la Revolución Francesa fue precisamente haber apelado a ese sentimiento de compasión, es decir, a la cuestión social, ya que en medio y como punto central del movimiento aparecía el problema de la pobreza, que intentaban presentar como cuestión política más que como mero hecho de la vida. Arendt sostiene que es complicado pensar en subsanar la pobreza con medios políticos; ella considera que ese enfrentamiento y su solución sólo se puede hacer por medio de la economía. El factor fundamental para la

---

[57] Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, pp. 69, 151 ss.

[58] Hannah Arendt, "Sobre la violencia", en *op. cit.* p. 93.

[59] Hannnah Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 87.

realización de lo político es la libertad política, y ella es únicamente posible en la ausencia de la pobreza del pueblo.

Lo político no intenta aliviar el sufrimiento humano o al menos no en términos de la negociación y el compromiso que requiere lo político. En la Revolución Francesa los sufrientes intentan la reivindicación a través de acciones, por medio del instrumental violento,[60] y esto a su parecer genera más violencia. Arendt se refiere a las peticiones de la Comuna de París a la Convención Nacional, donde se señaló que "por lástima o compasión, por amor, por la humanidad, seamos inhumanos".[61] Lo único que se muestra es la pérdida de los límites y el intento de recuperación a través de la violencia.

Arendt pensaba que los sentimientos humanos como la compasión no pueden soportar la amenaza de la publicidad sin ser pervertidos, de manera que cada esfuerzo por hacer algo bueno expresado en lo público, termina con la apariencia de un crimen en la escena política.[62] Esto se debe a que la política incluye generalización, y tratar de generalizar ese sentimiento resulta muy peligroso. Por ello Arendt apela a la solidaridad como sentimiento público y esencialmente republicano que equivale a la compasión en el ámbito privado.

Ante estas dificultades ineludibles en el ámbito moral, Arendt sostiene que es preciso ceñirlas a su espacio y no permitirles traspasar al campo de lo político. Así como con la compasión, sucede con cuestiones tales como el amor y la bondad, que son fenómenos no políticos. En el caso de la compasión se nulifica la distancia y el espacio deseable entre los hombres, en el cual, en materia política, el reino de los asuntos humanos permanece sin consecuencias y es irrelevante políticamente hablando.[63] Los sentimientos humanos auténticos se pervierten en el momento en que se afirman en la luminosidad de lo público.[64] Ahora bien, no se trata de aniquilar esos sentimientos, simplemente es preciso recordar que son del ámbito privado y hay, en todo caso, otros que son la alternativa para el ámbito de lo público. La piedad o la compasión como sentimientos que versan sobre el desafortunado, en vez de ser borrados, se alternan con un principio auténtico del republicanismo que Arendt llama solidaridad con los demás en ese ámbito público, por ello se-

---

[60] *Cfr., ibidem,* pp. 87, 88.

[61] *Ibidem,* p. 90.

[62] *Ibidem,* pp. 98, 99.

[63] Hannah Arendt, *Sobre la Revolución,* p. 87.

[64] *Ibidem,* p. 97.

ñala que la solidaridad se puede aplicar a todos los seres humanos.[65] La solidaridad establece una comunidad de intereses entre el oprimido y el explotado como participantes en la dignidad humana, por lo que puede aplicarse a todos los seres humanos y no implica, como señala en *La humanidad en tiempos de oscuridad,* dureza del corazón. Ahora bien, la acción política difiere de la moralidad personal por no tener cabida en ese mundo público; su relación se efectúa y se ciñe entre personas privadas o, en su caso, en cada quien consigo mismo.

Si para ella la revolución significa ese nuevo comienzo, entonces la característica política fundamental de la existencia es la "natalidad", el nuevo inicio inherente al nacimiento hecho posible por la acción.[66]

Arendt pensaba que el fin de la república sería el enfrentamiento de la violencia administrativa con la violencia ciudadana. Señalaba que había que trazar la diferencia entre tácticas legítimas e ilegítimas. Pensaba que, aunque la violencia no promueve causas, ni la historia ni la revolución ni tampoco el progreso, sí puede servir para dramatizar agravios o injusticias y llevarlos a la atención pública[67] y entonces, en esos casos, la violencia sirve más como arma de reforma que de destrucción. Ésta es, como se puede apreciar, la única salvedad que le guarda a la violencia. De esta manera "los hombres están preparados para la tarea paradójica de producir un nuevo origen porque ellos mismos son orígenes nuevos y, de ahí, iniciadores [por lo]que la auténtica capacidad para el origen está contenida en la natividad."[68]

En ese nuevo *status* político se busca la participación; para lograrla se necesita la libertad política y la posibilidad de la deliberación, del diálogo y de la discusión. Esto se rompe en cuanto la dominación aparece en cualquiera de sus modalidades, y la forma más extrema emana al estar las personas enfrentadas a un cañón. Con esto, se puede ver que la violencia se apoya más en armas en instrumentos, que en la pluralidad. La manera en cómo la violencia puede destruir al poder es separando y aislando a la gente, evitando que actúen juntas. Por eso la tiranía genera impotencia.

---

[65] *Cfr.* Hannah Arendt, "Reflexiones sobre Lessing", en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 24, 25.

[66] Hannah Arendt, *La Condición Humana,* p. 23.

[67] *Cfr.* Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt For Love of the World*, Yale Univesity Press, 1982, p. 414.

[68] Hannah Arendt, *Sobre la Revolución,* pp. 218-219.

El *novus ordo saeculorum* es un nuevo comienzo que se propone, a través de la realización del diálogo, la deliberación discursiva y los acuerdos concertados. Para ese nuevo estado de cosas es necesario el coraje, considerado como la virtud política más importante que se ubica en el reino de lo público. La Revolución Americana, por ejemplo, fue organizada por hombres que "obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas mutuas".[69] De esta manera, el principio que se generó gracias al poder combinado de muchos hombres, fue la combinación de la promesa mutua y de la deliberación en común. Así es como los hombres pueden establecer buenos gobiernos, partiendo de la reflexión y de la elección, y no quedando sujetos a que sus constituciones políticas dependan de la fuerza.[70]

Breves apuntes finales

Arendt tenía claro que la consideración de la política definida como dominación[71] no podía llevar al nuevo orden buscado; conocía bien lo que Marx, Maquiavelo y Weber habían afirmado sobre la violencia, principalmente los dos últimos, quienes sostenían clara y abiertamente la presencia de la violencia en el corazón de la política. La filósofa de Königsberg está convencida de que un proceder así genera la disolución de lo político, entendido esto último como concertación que únicamente puede realizarse por medio de la acción como actividad humana suprema. La acción como discurso, más que el gobierno, constituye la verdadera política, y el acuerdo y el consentimiento fundan las repúblicas, no la violencia. La actuación crea el poder, en concierto, y no la generación de actos violentos. De ahí entonces que el poder se ubique —en el marco arendtiano— en un espacio público y político sin coacciones, producido por el consentimiento mutuo. Por ende, no es a través del correlato mandato-obediencia, sino a través del diálogo, del discurso, de la deliberación, del juicio, de la actitud de ponerse en el lugar del otro, del pensar en los demás con la famosa mentalidad agrandada, de la pluralidad y de la unión del grupo como se gesta tal poder. Si desaparece el grupo como pluralidad de acuerdos, desaparece automáticamente el poder porque es esa conformación grupal y todas las característi-

[69] *Ibidem*, p. 221.

[70] *Cfr. idem.*

[71] Hannah Arendt,"Sobre la violencia", en *op. cit.*, p. 142.

cas recién señaladas lo que construye tal poder. La pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino también la *conditio per quam*— de toda la vida política,[72] es el contenido —humano diferenciado— indispensable para la construcción del espacio político y, con él, una nueva apuesta humanizante para un mundo mejor.

Por consiguiente, y aceptando que el poder está en el pueblo (es su contenido), para el logro permanente del nuevo orden se necesita, sin embargo, una autoridad, y ésta se localiza en el Senado, como institución política. Con esta última, Arendt piensa que se refuerza la interrelación entre fundación, conservación y ampliación. Así, se garantiza la permanencia de la fundación.[73]

En suma: si el poder está en el pueblo, en sus condiciones plurales y en una parte del acuerdo concertado y dialogado, entonces la violencia queda necesariamente erradicada del ámbito político. Si no fuese así, la libertad se vería amenazada, y con ella todo el constructo humano. Si a diferencia de la violencia —que se ubica del lado de las relaciones de dominación— se apela al concepto de poder que se propaga a partir de una voluntad común apoyada en la concertación con los demás, así como a la acción conforme a ellos, entonces las relaciones intersubjetivas y el mutuo entendimiento resultarían fortalecidos, en libertad; el acuerdo y la deliberación mutua darán lugar a ese nuevo orden buscado, conformado por una nueva humanidad.

---

[72] *Vid.* Hannah Arendt, *La Condición Humana*, p. 7.

[73] *Cfr.* Hannah Arendt, *Sobre la Revolución*, p. 208.

LA GUERRA Y LO POLÍTICO

Adrián López*

Es posible plantear la pregunta directriz de este trabajo de la siguiente manera: ¿qué es lo que hace de la guerra un acontecimiento tan atractivo? Lo relevante de un ensayo como éste radica en el propio hecho de que la guerra siga despertando, en algunos, pasiones exaltadas de entusiasmo; en otros, rechazo moral o humanitario. Aquí me ocupo especialmente de algunas visiones que han atribuido a la guerra un efecto terapéutico o purificador de las pasiones humanas. La referencia al ámbito de lo político es imprescindible en el tratamiento de un tema como éste. Los marcos de este análisis se han ubicado básicamente en la tradición alemana —con énfasis en Carl Schmitt—. La razón de ello tiene que ver únicamente con un mero procedimiento heurístico, cuyo objetivo es delimitar espacial-temporalmente un tema que, ciertamente, puede ser ampliado a otras tradiciones.

La guerra civil europea del siglo XX no sólo provocó temor entre los ciudadanos alemanes, sino también sentimientos de apasionado entusiasmo. Entre muchos intelectuales el arrebato por lo bélico encendió sus plumas con fervor militar. Desde la Primera Guerra eran escasos los pensadores que no hubiesen participado en algún tipo de acción bélica. La guerra tenía para ellos un sentido religioso del que formó parte gente como Rilke y Thomas Mann.[1] El militarismo se les presentaba como una actividad llena de significado, donde brotaban las auténticas pasiones de cooperación y hermandad en la entrega a un ideal común. Expresaba un campo de experiencias en donde el indi-

* Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

[1] *Cfr.* Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 82 *ss.*

viduo desaparecía con el colectivo y revelaba la profundidad de una tradición frente a la superficialidad de la civilización moderna. Los antagonismos se establecen en pares: la comunidad frente a la sociedad; los héroes de batalla en oposición a los burgueses cobardes; las virtudes del noble y del aristócrata contra las actitudes calculadoras del burócrata.

El aspecto de la cultura política y social de la Alemania de entreguerras manifestaba una renuncia casi total a la búsqueda de la cientificidad en el análisis político. La situación exigía vincular la teoría con la práctica en un núcleo discursivo ideológico, más que puramente analítico-científico. Se aspiraba a generar funcionalidad en la filosofía política como arma eficaz para la lucha por el poder. Las teorías se convirtieron en doctrinas de partido para el combate político racial o de clase, en la búsqueda del dominio de masas humanas. La agresividad de las prácticas políticas de derecha e izquierda vieron en la tradición filosófica medios útiles para justificar sus luchas ideológicas. El móvil de la acción no contenía una base argumentativa suficiente, ni conducta racionalmente moral, sino exclusivamente la aspiración de aniquilar al enemigo. La evocación de esta "apoteosis del poder político puro y desnudo"[2] aparece con fuerza singular en Georges Sorel, el cual es popularizado en Alemania por Oswald Spengler en su *Decadencia de occidente*. En esta obra, Spengler considera la guerra como protopolítica de todo lo viviente; la lucha racial de los hombres y no de los principios o ideales son, para él, las fuentes de lo auténticamente político.

Sin duda, los motivos de esta idealización de la guerra pertenecen a una larga tradición de la filosofía política que no hemos de rastrear aquí, pero que sería adecuado señalar brevemente para, por lo menos, ver algunas fuentes de estas ideas.[3] Por ejemplo, en Rousseau aparecen, sin mayores problemas o culpas morales, argumentos justificativos de la violencia, los cuales serían difíciles de comprender para un liberal. Esto es, la absoluta entrega de la individualidad a la colectividad de un pueblo: el dar la vida por la conser-

---

[2] Hermann Heller, *Teoría del Estado*, México, FCE, 1998, p. 28. *Vid* cap. I. "Objeto de la teoría del Estado", pp. 21-53.

[3] A este respecto resulta significativo el parágrafo 53 de los fragmentos de Heráclito en donde se hace de la guerra un suceso dinamizador, regenerativo y ordenador de las cosas y las jerarquías humanas. Me permito citarlo por extenso: "La Guerra (*pólemos*) es padre de todas las cosas y también es rey; a unas las presentó como dioses, a otras como hombres; a unas los hizo esclavos, a otras libres."

vación de la voluntad soberana. El elemento bélico-tanatológico del contrato social establece a sus miembros la exigencia de correr altos riesgos para la defensa de la voluntad general en la que están integrados. La obligación de ello radica en el argumento de que si un ciudadano quiere conservar la propia vida a expensas de la vida política, también es necesario, dado el caso, entregarla por la preservación de ella.[4]

Pero en Hegel es aún más representativo el valor que la guerra posee, como elemento purificador de la existencia humana para el acceso a lo Universal. Hegel no interpreta la guerra como un mal absoluto, sino que hasta le asigna un *momento* ético insuperable. La idea del sacrificio de la individualidad por el bien de la unidad política es considerado como un *deber general*. La guerra tiene para Hegel el efecto de una *ascesis* que impide que los individuos perezcan por inmovilidad y frivolidad en sus costumbres: "La guerra es la situación en la que se toma en serio la vanidad de los bienes y de las cosas temporales, que en otras circunstancias no es más que un discurso edificante, y es por ello el momento en que la idealidad de lo *particular adquiere su derecho* y deviene realidad".[5]

La filosofía vitalista fue también especialmente influyente en la creación de un halo espiritual y purificador de la guerra. Max Scheler celebra la guerra en el ensayo *Génesis de la guerra*, en donde esboza una antropología *sub specie belli*. La guerra, para este autor, es enfrentarse con la muerte y exigirle al pueblo y al individuo despojarse de todo lo superficial. La guerra se presenta como una empresa distintiva: separa lo auténtico de lo inauténtico; revela la verdadera sustancia. Para el vitalismo la guerra es el examen del Estado en una situación existencial excepcional, que somete a prueba su fuerza y la voluntad común de sus ciudadanos; dispone la verdad de su grandeza o de su pequeñez. Ernst Troeltsch también contempla, en el entusiasmo bélico de la época, el triunfo del espíritu sobre el dinero, el escepticismo y la apariencia existencial. Amplios sectores del ambiente intelectual alemán experimentaron en el periodo de entre-

[4] Así lo expresa Rousseau: "Ahora bien, el ciudadano no es juez del peligro al que quiere la ley que se exponga, y cuando el príncipe le dice: «es indispensable para el Estado que mueras», *debe morir* [el subrayado es mío], puesto que sólo con esta condición ha vivido hasta entonces seguro, y puesto que su vida no es tan sólo un don de la naturaleza, sino también un don incondicional del Estado", "Del derecho de vida y muerte", en *El contrato social*, cap. V, Barcelona, Tecnos, 1993, pp. 34-36.

[5] G. W .F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, pp. 476-477, especialmente *cfr.* parágrafos 324-329.

guerras una fanática liberación creadora, el renacimiento de lo propio y lo elemental a través del efecto catártico de la violencia.

Cuando Schmitt piensa lo político crea una extraña relación de este concepto con la muerte y la guerra. Sin embargo, esta relación no se corresponde precisamente con el espíritu que animaba a pensadores como Rousseau y Hegel, los cuales atribuían a la guerra un papel especial en la construcción y desarrollo de la sociedad y del Estado. Schmitt imagina al pueblo entusiasmado, afirmando la *especificidad* de lo político contra los enemigos internos y externos. Piensa a la guerra como definiendo el *caso serio* de lo político; es la lucha en donde se define la identidad de lo propio frente a lo ajeno. En la lógica de Schmitt, el denominado "caso serio" de lo político, la posibilidad de la guerra y la muerte física, afirman más propiamente lo político en tanto más intensa y posible se vuelve la destrucción.

Carl Schmitt participa de estas manifestaciones del espíritu romántico y folletinesco narcisista del vitalismo, pero con otros fines. Las pretensiones de Schmitt al dar a lo catastrófico una profundidad y significación que no le corresponden, resultan claras al ser confrontadas con Hegel y Rousseau. Su interés no era tanto restituirle a la guerra ciertos privilegios tradicionales o mitológicos, sino articular el orden estatal. A la luz de los trabajos más importantes de Schmitt —no me refiero a los más polémicos—, la manera en que concebía la guerra no expresa sino el orden de lo político en una época.

El mismo sentido fragmentario y asistemático de los escritos de Schmitt, lo hace compartir orientaciones nihilistas y románticas, motivadas por la posguerra de 1919. Las generaciones jóvenes de esta época se hallan movilizadas por un espíritu de violencia contra lo normal. Gente como Ernst Jünger y Thomas Mann coincidían en que la guerra era el sacrificio y la caída, pero también la superación de la cultura superficial. Otras figuras del irracionalismo aparecen en el ambiente: Sorel, Pareto, Nietzsche, Mussolini y el mesianismo neomarxista. Todos ellos unificados por una intensa repulsión al mundo burgués y a los protocolos de la democracia liberal. Para muchos personajes de esta generación, el caos y la ruina expresaron la alta dignidad de los valores últimos. "Esta generación recordó la guerra como el gran preludio de la ruptura de las clases y de su transformación en masas. La guerra, con su arbitrariedad constante y homicida, se convirtió en símbolo de la muerte, la gran igualadora, y por eso, en el verdadero padre de un nuevo orden mundial".[6]

[6] Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, cap. 3. Totalitarismo, Madrid, Alianza, 1982, p. 512.

La pasión por lo heroico encuentra en la guerra el valor y sentido de lo auténtico, esto significó el escape de la finitud, la miseria y la individualidad del destino.[7] En el escrito sobre el parlamentarismo, especialmente en el capítulo dedicado a las teorías irracionalistas de lo político, Schmitt muestra su profunda seducción por las orientaciones políticas de la *intelligentsia* conservadora y revolucionaria. En ese escrito ofrece un panorama que va desde Donoso Cortés a Sorel, Lenin y Mussolini. A Schmitt, como parte de las reacciones conservadoras, le interesaba especialmente debatir los casos de normalidad desde una posición decisionista. "Pero lo que le fascina sobre todo es la estética de la violencia. La soberanía, interpretada conforme al modelo de la *creatio ex nihilo*, cobra mediante esta referencia a la destrucción de lo normativo en general un aura de significados surrealistas".[8]

Franz Neumann afirmaba, en este sentido, que los intelectuales simpatizantes del fascismo alemán compartían un síntoma común, del que Schmitt no fue ajeno, a saber, una fuerte inclinación por las construcciones argumentativas confusas y, en ocasiones de consistencias ambiguas. Así también, el rechazo por los valores tradicionales del racionalismo francés y el idealismo alemán; les desagradaba el empirismo inglés y el pragmatismo norteamericano. Era indistinto que se tratara de posturas democráticas o liberales. La resolución contra estos valores enemigos, con los que se hallaban en discrepancia y hostilidad continua, radicaba en apelar a la guerra sin límites espaciales o temporales.[9]

Es en este contexto, precisamente, donde aparece Carl Schmitt, quien a través de la jerga de la *unidad política del pueblo* se las arregla para orientar aquellas doctrinas de la violencia en favor de su

---

[7] Como ha observado Habermas con cierta ironía, "las fantasías de Carl Schmitt se encienden ante las «tormentas de acero» de las que Ernst Jünger había hablado a propósito de la Primera Guerra. El pueblo fundido en la lucha a vida o muerte afirma su propia peculiaridad tanto contra los enemigos externos como contra los traidores en las propias filas", "Carl Schmitt: los terrores de la autonomía", en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 68 y ss.

[8] *Ibidem*, p. 79.

[9] Neumann argumenta con acierto en su *Behemoth*, México, FCE, 1983, que la teoría schmittiana fundada en la relación —de exterminio físico— amigo-enemigo, como la expresión de lo auténticamente político, no era sino "una doctrina de la fuerza bruta en la forma más descarada, contraria a todos y cada uno de los aspectos y actos de la democracia liberal y a toda la concepción tradicional del imperio del derecho", pp. 65-66.

teoría del Estado. Al poner el peso esencial de la definición de lo político en el lado del *enemigo político*, la categoría fundamental de amigo-enemigo puede ser traducida en el exterminio de lo extraño y distinto del pueblo, unificado políticamente por las fantasías de un líder, un partido y un destino histórico.

Ciertamente, los teóricos liberales siempre han estado parcialmente comprometidos con la idea de una democracia representativa *antibélica*, pero asentirían al hecho de que la lucha a vida o muerte ha sido siempre una posibilidad real en toda relación humana. Sin embargo, Schmitt pretende aún derivar de ello el concepto de lo político y, de ahí, deducir lo que significa lo político, esto es: el "caso serio" o la posibilidad real de la guerra, ya sea civil o mundial. Considera la confrontación con el enemigo como el elemento "interesante" y *específicamente* político, donde la eliminación física y el sacrificio individual o colectivo brindan un sentido existencialmente intenso a la vida de los hombres.

La ambigüedad discursiva de Schmitt al definir lo político permite descubrir elementos idealistas, románticos, pragmáticos, vitalistas y universalistas indiferenciados. Pero cuando Schmitt opta por el nihilismo interno en su discurso, lo que quiere decir es que emplea las teorías como instrumentos de justificación del control autoritario. El fascismo constituyó, en este sentido, un anclaje sólido que terminó por proyectar su propia doctrina. No es casual el interés que Schmitt manifiesta por el nihilismo relativista de Mussolini. Este último expresó claramente su posición ideológica en un discurso político de 1924:

> En Alemania el relativismo es una construcción teórica extraordinariamente audaz y destructiva (quizá sea la venganza filosófica de Alemania que anuncia su venganza militar) [...] Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y actividades fascistas [...] Nosotros los fascistas hemos tenido el valor de hacer a un lado todas las teorías políticas tradicionales, y somos aristócratas y demócratas, revolucionarios y reaccionarios, proletarios y anti-proletarios, pacifistas y anti-pacifistas.[10]

[10] B. Mussolini, *Diuturna*, Milán, Morello, 1924, pp. 374-7, citado por F. Neumann, *op.cit.* pp. 510-511.

A Schmitt no parece importarle oscilar entre tendencias filosófico-políticas racionalistas e irracionalistas. Su ambigüedad recorre las teorías marxistas, fascistas y anarcosindicalistas. Los métodos de la utilización directa de la violencia, la fe en el instinto, su pasión por eliminar cualquier tipo de discusión parlamentaria y la forma de marcar a su enemigo político en el liberalismo, son prácticas en las que Schmitt cree descubrir la auténtica afirmación de lo político.

Schmitt estuvo especialmente interesado en Georges Sorel, al grado que comparte muchas de sus pasiones e ideas sobre la política. A Schmitt le atrae el grado de influencia que Sorel alcanzó en personajes como Lenin, Stalin y Mussolini. A tal grado le cautiva, que puede reconocer en Sorel a un teórico que supo hacer suyas las teorías filosóficas marxistas y anarquistas, y llevarlas al *factum* duro de la vida política, con todo y su irracionalismo. El respeto que siente Schmitt por Sorel le viene de los odios afines contra la democracia liberal y sus mecanismos sociales y políticos: el Estado liberal, el parlamento, la burocracia, la opinión pública y el racionalismo. Todos ellos son elementos que aparecieron con la Constitución de Weimar y habían resultado tan perjudiciales para Alemania. Las ideas que recupera Schmitt de Sorel para apoyar su propia teoría jurídica y política, terminarían vinculándolo estrechamente con el nacional socialismo: la doctrina soreliana del mito unificador, la doctrina decisionista de la dictadura; la toma de decisiones directa y activa a través del heroísmo personal; la imagen de masas nacionales eufóricas aclamando la guerra; el apelar a la misión histórica de la nación; los instintos vitales y el valor del martirio en el uso de la violencia. "Sólo así un pueblo o una clase —asegura Schmitt— se convierte en el motor de la historia mundial".[11]

El interés de Schmitt por esta imagen tanatológica de lo político y el enorme desprecio que siente por la democracia liberal, está cargado de calificaciones subjetivas. Cuando se refiere a la necesidad de hallar un mito unificador para la nación alemana, a la manera en que Sorel lo halló para el proletariado mundial, afirma lo siguiente: "Con certeza, no se encuentra en la burguesía moderna, esa clase social degenerada por el miedo a perder el dinero y los bienes, moralmente estremecida por el escepticismo, el relativismo y el parlamentarismo. La forma de gobierno de esta clase —la democracia liberal— es una «plutocracia demagógica».[12]

[11] Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos , 1996, p. 87.
[12] *Idem.*

Y aún puede leerse en párrafos posteriores: "Bajo el punto de vista de esta filosofía, el ideal burgués de la discusión pacífica, de la cual todos deben de sacar tajada y hacer negocio, se convierte en la monstruosidad de un cobarde intelectualismo".[13]

En este sentido, contra la visión apolítica, moderada y antiestatal del liberalismo, Schmitt se deja impresionar por las imágenes sorelianas de la batalla decisiva, de la decisión última, de la guerra sangrienta definitiva y exterminadora. Y precisamente en esta figura simbólica hallará un soporte doctrinario para definir su concepto de lo político. La idea catastrofista y de lucha sangrienta de lo político, contrasta con la idea integrativa y organizativa que la historia de las ideas políticas ha manejado. El uso dramático de sus conceptos es marcadamente señalado: habla de "negaciones radicales", "antítesis absolutas", "instintos y energías del pueblo", "aniquilación del enemigo", "posibilidad de la guerra". Todos estos son términos que operan desde sus textos más polémicos, repitiendo en el fondo la misma idea: la esencia de lo político es la manifestación de la guerra, y esto incluye todo lo que un suceso de esta magnitud trae por añadidura.

Schmitt descubre en Sorel a un teórico realista que ha señalado con acierto y sin reservas lo que "es" lo político. Se trata, para estos dos, de un juego de fuerzas más que de discusiones. Toda transformación histórica viene precedida por un esfuerzo constante de lucha violenta. Los sindicatos son para Sorel un ejemplo de la manera en que se aprende el juego de lo político. Estos organismos aprendieron a hacer uso del miedo a través de manifestaciones públicas "susceptibles de producir conflictos graves en la policía". El asecho, el disturbio, la amenaza física o psicológica, los métodos eficaces de presión que se extienden a un sistema social cada vez más peligrosamente politizado, el riesgo de poner en entredicho el orden institucional de un gobierno representan —para un Schmitt de la República de Weimar— la experiencia existencial más auténtica y *específica* de lo político.

Como teórico pragmático Sorel afirma, como luego lo hará Schmitt, que todo conflicto político y social se vuelve aún más violento cuanto más se busca suprimirlo, pues Sorel afirma que ello exige la eliminación de una de las partes y la resistencia de esta última a ser negada. En este sentido Sorel observa que: "la violencia proletaria entra en acción al tiempo que la paz social busca sanar los conflictos".[14]

---

[13] *Idem.*

[14] Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Argentina, Pléyade (sin año), p. 72.

La violencia conforma, para Schmitt y Sorel, el atributo esencial de lo político. En la manifestación del sentimiento de lucha, en el caso de la lucha de clases que ambos presenciaron de manera directa, aprecian un estigma bello y heroico, con una labor inmanente "espiritual y sencilla" de "hermandad".[15]

Las guerras populares tienen para ambos autores un efecto epopéyico liberador. El elemento utópico, el motivo apocalíptico de la idea de la última gran batalla, son para ellos recursos que, desde Cristo a la Edad Media, en la Reforma, en las revoluciones modernas y en los movimientos terroristas, han estado presentes bajo el criterio de la relación amigo-enemigo. La violencia de la guerra es —para Schmitt— el perfil propio de lo político. Ésta, ciertamente, es una posición que está más allá de lo que cualquier moralista o pacifista estaría dispuesto a aceptar.

Siguiendo a Sorel, Schmitt ha aceptado el hecho de que a través de los códigos educativos se ha considerado la paz como el bien humano principal y la condición básica para todo progreso humano. La violencia, por el contrario, ha sido vista como un hecho negativo no justificable. Pero, en el mismo sentido que Sorel, Schmitt señala con insistencia un punto que ha sido reconocido por autores liberales contemporáneos muy serios:[16] consiste en el hecho de que los grandes cambios sociales y políticos de la historia siempre han sido acompañados por crisis violentas. Para los liberales la violencia no se trata de una condición sustancial, aunque sí está presente en la mayoría de los cambios y acontecimientos históricos. La idea que está detrás de ello y que Schmitt radicaliza es la tesis de que la lucha violenta, en sus formas de guerra civil o mundial, es un fenómeno inherente e insuperable de la práctica política humana. Y no sólo es una tesis que aparece en los cuadros ideológicos de grupos belicosos, sino en los propios movimientos de ideologías de la paz universal que, dado el caso —así interpreta Schmitt—, tendrían por justificada una *lucha a muerte por la paz* con todas las estrategias de lucha que usaría el mismo *enemigo*.

Es aún más incisiva la tendencia de Schmitt por comprender lo

---

[15] *Ibidem*, p. 93.

[16] Me refiero a A. O. Hirschman, que en ocasión de un comentario dedicado a Michael Crozier, afirma sentirse "interesado y hasta fascinado" por la obra de C. Schmitt, no precisamente por su orientación "archiconservadora", sino por algunos conceptos clave con los que trabaja la idea de "crisis" como mecanismo social. *Cfr. Tendencias autosubversivas*, México, FCE, 1996, pp. 152-153.

político en un sentido belicista en su texto "Teoría del partisano", publicado en 1963. Lo que resulta aún más interesante es que, a pesar de los esfuerzos que hace por separarse de ella, esa forma de definir lo político lo acompañe hasta esta última obra. Consiste en un análisis poco comentado, pero que revela esa inseparable constancia por definir lo político. El subtítulo de su análisis sobre movimientos guerrilleros permite comprender bien en qué medida la violencia es parte de la definición de lo político: "Notas complementarias al concepto de lo político". El contenido del texto hace aún más explícito el carácter hostil con que define aquel concepto.

Schmitt desarrolla un recorrido histórico bien documentado del surgimiento de los métodos, estrategias y motivaciones ideológicas de las organizaciones guerrilleras. Lo que encuentra de peculiar en ellas es la manera en que precisan y afianzan sus principios en la confrontación con su *enemigo*. El sentido de pertenencia a un territorio y la defensa del suelo donde habita la unidad política homogénea son —observa Schmitt— la base constitutiva que da la orientación y el "color" a la lucha. La definición básica del guerrillero es su carácter de "combatiente irregular", es decir, no uniformado. Esta situación le permite, digámoslo así, "ver sin ser visto". Su enemigo principal es el soldado uniformado; su modo de operar es a través del sabotaje y los golpes sorpresa; posee un carácter mimético.

El guerrillero es un modelo de combatiente novedoso, su forma de hacer la guerra no se ajusta —a decir de Schmitt— a los criterios tradicionales de la guerra civil, en donde la lucha se considera abierta y declarada. Por el contrario, el guerrillero es una figura oscura que opera de manera ilegal y clandestina y, regularmente, sin fines de lucro. Su actividad bélica es como a Schmitt le gusta definir lo político: una actividad entusiasta, seriamente comprometida y existencialmente intensa.

> En la actualidad —sostiene Schmitt— se impone un carácter distintivo ulterior que consiste en el intenso compromiso político que distingue a un partisano de los demás combatientes [...] El partisano combate dentro de una formación política y justamente el carácter político de sus acciones valoriza el significado originario de la palabra partisano.[17]

[17] Carl Schmitt, "Teoría del Partisano. Notas complementarias al concepto de lo político", en *El concepto de lo político*, México, Folios ediciones, 1985, p. 123.

Es relevante que Schmitt escriba una teoría del partisano como apuntes complementarios para su definición de la *esencia* de lo político. Y es aún más interesante que en los movimientos guerrilleros crea encontrar el carácter más originario —el telúrico— de lo político. Aquí se destaca la atención especial con la que analiza la violencia y la hostilidad guerrillera en el plano mundial, cuando la tarea consistía en definir lo político y no las estrategias para hacer la guerra. Las precisiones que hace sobre la violencia giran en torno a la definición de la relación amigo-enemigo, el cual es el código que a su vez define lo político. Este término se convierte paulatinamente en un círculo que termina por dejar indiferenciados el concepto de "guerra" y el concepto de "político".

Ahora bien, veamos más de cerca esta aproximación conceptual entre dos términos que parecerían apuntar a fines distintos. Las guerras revolucionarias de España, en Tirol y Rusia, y nombres como Lenin Stalin, Mao Tse Tung, Ho Chi-Minh, Fidel Castro y el "Che" Guevara, aportan a Schmitt el material necesario para precisar su categoría de lo político. Especialmente en Lenin observa el recurso a la violencia y a las guerras revolucionarias cruentas —civiles o estatales— como momentos necesarios para el proceso revolucionario. Las medidas de lucha son polares: pacíficas o violentas, legales o ilegales, regulares o irregulares. Schmitt admira a Lenin y Clausewitz por sus teorías o, dicho con precisión, doctrinas de la guerra y enemistad absolutas. "Lo que Lenin aprende de Clausewitz, y aprendió a fondo, no es sólo la famosa fórmula de la guerra como continuación de la política. Es también la otra noción acerca del modo de distinguir al amigo del enemigo, que es lo más importante porque define no sólo el tipo de guerra sino también el tipo de política".[18]

Esta afirmación revela a un Schmitt que, por el propio sentido de sus argumentos, continúa sosteniendo que el elemento *kairológico* de la política —el de su definición más originaria y esencial— no es la mera relativización de la hostilidad, sino la guerra abierta contra el enemigo total y absoluto: el choque frontal a muerte contra el adversario. "Todo el resto —afirma en forma contundente— es juego convencional".[19]

Las hostilidades raciales, confesionales o de clase, capaces de agrupar a los individuos en unidades políticas y de detectar a un

[18] *Ibidem*, p. 153.
[19] *Ibidem*, p. 154.

enemigo constituyen, para Schmitt, el sustrato del quehacer propiamente político. No es la anulación o la relativización de la hostilidad entre ellos lo que les daría su carácter de "políticos" sino, digámoslo en el sentido en que lo diría Schmitt, la intensificación de la situación seria de la guerra, de la aniquilación física del adversario. La intensidad existencial de la lucha guerrillera, la guerra psicológica, la guerra fría y el modelo del terrorismo de masas aportan a Schmitt las experiencias sustantivas de lo que constituye lo político. Pretende definir su concepto prescindiendo de prescripciones, y se limita a describir *lo dado*. En esta caracterización no quiere aportar argumentos de juicio moral o de cuestiones de justicia política, sino solamente definir lo que considera *específicamente* político.

La concepción bélica y tanatológica de lo político se sostiene hasta el último párrafo de sus análisis sobre la guerra de guerrillas: "La doctrina del partisano desemboca en el concepto de lo político, en la pregunta sobre quién es el enemigo real y el nuevo *Nomos* de la tierra".[20] Tras esta afirmación, es revelador hasta qué punto Schmitt está convencido de que la relación violenta amigo-enemigo es la más fiel definición de lo político. El enemigo, la categoría que expresa al objeto de la violencia bélica, representa para Schmitt el cuestionamiento de uno mismo, de la parte que corresponde a la unidad política de los *amigos*. No se trata de una figura que pueda ser eliminada por su valor o falta de valor moral; se ubica en un mismo plano y, por ello —piensa Schmitt—, se le debe contender en una lucha bélica para conquistar la medida de uno mismo: el propio límite de la identidad ética.

Esta orientación polémica del discurso de Schmitt es producto de la exagerada radicalización de una idea ya presente en Max Weber, pero la cual sostendría con otros matices.[21] Es cierto que Weber identificó al Estado como la expresión más acabada de lo político. Al definir la tarea básica del Estado, Weber tomó prestada de Trotsky la célebre expresión: "Todo Estado está fundado en la violencia" para luego, él mismo, definir al Estado como el monopolio legítimo de la violencia. Pero Weber estuvo muy lejos de darle el carácter exclusivo, *esencial* y *específicamente* bélico. Hay algo que está ausente de la exposición de Schmitt sobre aquel concepto, y que Weber nunca

---

[20] *Ibidem*, p. 188.

[21] *Cfr*. Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1997, especialmente "La política como vocación".

olvida, a saber: que lo político sólo se define por el conjunto de operaciones que realiza, por las mediaciones de jerarquías y funciones que contiene; por las fuentes legítimas de regulación social que se le atribuyen. Y que el Estado debe asegurar todos estos factores para todos sus ciudadanos. Los niveles de dominación, las funciones de las autoridades, los cuadros administrativos, la eficiencia en la resolución de tareas complejas, la coordinación de las actividades sociales y la distribución de los bienes, son todas ellas tareas propias del Estado y formas de comprender la labor política. Weber nunca fijó su categoría de lo político —como lo haría Schmitt— en el marco tan rígido de una práctica específicamente bélica. En todo caso la violencia propia del Estado aparece no en el sentido de hacer la guerra contra el enemigo político, sino como un medio legitimado jurídicamente, para restablecer el orden social y político de un Estado. Por el contrario, en Schmitt, la acción *esencial* de lo político-estatal consiste más en declarar guerras, detectar enemigos, luchar contra ellos hasta la aniquilación y establecer tensiones sociales, que en actuar como un organismo capaz de relativizar las hostilidades a través de la obediencia o los acuerdos pacíficos.

Un punto problemático en esta definición de lo político es el referente a las formas de integración en las unidades políticas humanas. Schmitt argumenta que lo político deriva en un pluralismo mundial o, para usar sus mismas palabras, en un *pluriverso* de unidades políticas. Schmitt piensa a estas unidades políticas como agrupaciones humanas integradas bajo la lógica amigo-enemigo. Lo cuestionable aquí son las condiciones a través de las cuales quedan vinculados los individuos, miembros de cierta agrupación, a su propia unidad política.

Del lado de la categoría de *amigo*, Schmitt apunta un tipo de integración homogénea, en la cual los participantes quedan vinculados como seres políticos y no como viajeros en un mismo autobús, como consumidores de una misma fábrica de gas o como inquilinos de un mismo edificio. La unidad política se caracteriza por una escasa diferenciación de intereses. En ella la prosecución de los fines y proyectos individuales estarían aplazados o subordinados al modelo o fines colectivos del cual participan. Para este tipo de unidad valdría la máxima de que "el todo vale más que las partes". La pluralidad de proyectos de vida particulares serían un apéndice prescindible de la unidad. Y en este sentido no es casual que Schmitt recurra a la idea de la *diferencia ética* de Hegel y no le sea también extraña la

idea de *voluntad general* de Rousseau para explicar su concepto de amigo-enemigo.[22]

Pero es fundamentalmente a partir de Hegel que Schmitt logra dar una caracterización más sólida a su concepto amigo-enemigo.[23] Identifica explícitamente con una extensa cita al código amigo-enemigo con el sentido en que Hegel explica su noción de *diferencia ética.*

> Hegel nos proporciona también —apunta Schmitt— una definición del *enemigo*, algo que los pensadores de la Edad Moderna tienden más bien a evitar: el enemigo es la diferencia ética (no en sentido moral sino como pensada desde la «vida absoluta» o «eternidad del pueblo»), diferencia que constituye lo ajeno que ha de ser *negado en su totalidad viva*.[24]

Debe notarse que cuando Schmitt hace esta analogía con Hegel, pretende pensar al enemigo con un concepto jurídico que ambos comparten. Identifica la diferencia ética y al enemigo. Cuando ambos se refieren a "pueblo" como unidad política estatal, no sólo están pensando en un Estado como entidad gubernativo-administrativa, sino como unidad ética que decide su identidad y sus enemigos; que decide la posibilidad de la guerra. Con ello Schmitt quiere dejar claro que la relación amigo-enemigo entre identidades éticas distintas no es sólo propia del Estado moderno, sino que se encuentra en cualquier agrupación humana en cualquier época histórica.

Especifiquemos mejor esa relación teórica de Schmitt con Hegel, para ilustrar el tipo de vínculo que define a las unidades políticas humanas. La idea de la *diferencia ética* expresa una relación de estados o grupos humanos organizados —sean éstos o no estados territoriales modernos—, los cuales han realizado su autonomía, sobera-

---

[22] Es interesante ver cómo en la literatura no liberal se hace constante referencia a un deber ciudadano muy peculiar, que es el de la situación límite que define lo político en la posibilidad última de dar la vida, de sacrificar el interés y la vida particular por el bien de la unidad. Es una distinción muy clásica, heroica, pero para ojos liberales, muy costosa, inútil, sin sentido y extremadamente sacrificada. *Vid.* por ejemplo, Rousseau, Hegel, etcétera.

[23] Matthias Kaufmann señala que posiblemente habría sido un filósofo español —Álamos de Barrientos y no Donoso Cortés, como comúnmente se piensa— de los llamados tacitistas quien hacia el 1600 habría acuñado la frase "lo político es la distinción entre amigo y enemigo". Pero, sin duda, sólo a partir de Hegel esta distinción adquirió un carácter más acabado. *Cfr.* Kaufmann *¿Derecho sin reglas?*, México, Fontamara, 1991, p. 27 cita.

[24] C. Schmitt, *op. cit.*, *cfr.* p. 91.

nía y existencia propias: costumbres, valores, orientaciones teleológicas, etcétera. Es decir, que han logrado constituirse como entidades ético-políticas en el sentido de un pueblo soberano. La relación que surge de la posición entre dos pueblos es puramente negativa, *de uno con otro* en un sentido en que cada parte aparece como extraña y diferente. De ahí que Hegel vea esta relación conflictiva como algo sustancialmente irreconciliable, aunque susceptible de relativizar. En este sentido Hegel se refiere a aquellos teóricos que pretenden constituir una gran colectividad en un gran Estado mundial como a individuos que desconocen el verdadero antagonismo de las identidades y las unidades políticas (seguramente se refiere a Kant).

Para Hegel, como para Schmitt, una entidad humana autónoma con un núcleo ético definido no abdica tan fácilmente de "su colectividad y del orgullo que tiene [como] pueblo por su independencia". En su opinión, la lucha a muerte por el reconocimiento de una identidad ética afirma más sólidamente el momento situacional de lo político: cuando define al enemigo, el cual cuestiona a la unidad colectiva y al cual hay que aniquilar físicamente. Esta situación de creación de *identidades* es el momento *ético* de la guerra. De ello, Hegel afirma que es ético porque "La guerra es la situación en la que se toma en serio la vanidad de los bienes y de las cosas temporales, que en otras circunstancias no son más que discurso edificante, y es por ello, el momento en que la identidad de lo *particular adquiere su derecho* y deviene realidad".[25]

Sin embargo, al reconocer en Hegel su teoría del amigo-enemigo, Schmitt compromete su discurso de lo político, identificándolo con algo que después tratará de remediar, a saber, con las relaciones de derecho público, puramente internacionales. Un asunto al que el mismo Hegel dedica los últimos párrafos de su *Filosofía del derecho*. Es evidente que Schmitt, como Hegel, pensó las unidades políticas humanas como identidades éticas homogéneas, como pueblos: "El pueblo es —define Hegel— en cuanto estado, el espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata y por lo tanto el poder absoluto sobre la tierra. Como consecuencia de ello un estado tiene frente a otro una autonomía soberana."[26]

Con ello, sin embargo, lo que a Schmitt le interesa destacar de Hegel es que también en éste la definición de lo político queda separa-

---

[25] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, parágrafo 324, p. 476-477.

[26] *Ibidem*, parágrafo 331, p. 483.

do de vínculos morales afectivos. Es decir, que la unidad es puramente política. Inclusive algo que ambos comparten es la idea de que las guerras modernas son menos sangrientas y más humanas cuando en ellas no interviene el odio personal o elementos morales.[27]

En este sentido, Schmitt entiende al enemigo como la diferencia ética de un pueblo frente a otro. Esta diferencia señala al extraño que ha de ser "negado en su totalidad viva". En esta lógica de la ética hegeliana un enemigo del pueblo sólo puede ser otro pueblo, y en ello el odio queda indeterminado en sí mismo, libre de toda personalización. Schmitt parece aportar un concepto neutral, una categoría exclusivamente teórica, que define una situación indeterminada en el tiempo. Pretende ofrecer un discurso interpretativo y explicativo de lo político a través de la exposición de la relación amigo-enemigo.

Sin embargo, a la luz de la historia y bajo el supuesto de las propias preocupaciones y preferencias de Schmitt hacia los movimientos de derecha alemana, su enemigo parece estar señalado por sus propios temores y odios personales. La supuesta teoría se convierte en una doctrina de guerra en donde el enemigo efectivo a ser negado por la "unidad política alemana" es la unidad política judía, los polacos, el comunismo o el liberalismo. La peligrosa consecuencia de su concepto de lo político no radica entonces, precisamente, en lo que de teórico pueda tener, sino en las víctimas de la idea de democracia sustantiva que opera en el fondo del planteamiento de lo que considera como "unidades políticas". El punto peligroso radica en la anomalía que Schmitt introduce en el propio del concepto de "guerra", a través del uso irresponsable y tendencioso que hizo de él, con todo lo grave que de por sí arrastra ese término.

Hasta aquí lo que ha sido presentado es tan sólo una instantánea de un problema tan amplio como la historia de la humanidad. La pregunta que hemos planteado al inicio sobre el atractivo que representa la guerra para los seres humanos queda tan sólo parcialmente contestada. De hecho la pretensión ha sido ésa. Sin embargo, aun con los pocos elementos esbozados, es posible ofrecer algunas consideraciones finales.

Desde mi punto de vista la guerra no tiene ningún momento ético. Y por "ético" entiendo la posibilidad de que un valor pueda ser eleva-

---

[27] Me permito citar un párrafo de Hegel sobre esta idea: "La hostilidad personal puede a lo sumo aparecer en las primeras líneas, pero en el ejército en cuanto tal la enemistad es algo indeterminado que cede ante el deber que cada uno aprecia en el otro", *op. cit.*, parágrafo 338, p. 488.

do o, por lo menos, tenga pretensiones de ser un principio de validez universal. Quien pretenda argumentar una justificación sobre la guerra o encontrar en ella un momento ético debe saber muy bien lo que dice o no sabe lo que está diciendo. Ciertamente, las "falanges" griegas son interpretadas como una manifestación de unidad militar para hacer la guerra, pero es dudoso que los griegos vieran en la guerra algo más que manifestaciones del *ius belli*. Inclusive Tucídides, en *La Guerra del Peloponeso*, considera a la guerra como un sacrificio extremo y estéril de los pueblos griegos. La virtud moral no parece formar parte de los motivos que llevan a los hombres a la lucha violenta, y mucho menos de los efectos que ella arrastra.

Inclusive, en la época moderna ni Lutero ni Calvino parecen estar dispuestos a justificar la guerra. Serían más bien luteranos y calvinistas militantes los que, bajo reinterpretaciones de la Biblia y de los textos de aquellos otros, intentarían justificar la guerra como medio para liberarse de las presiones papales.[28]

La guerra parece contener ciertos aspectos simbólicos que dilatan la imaginación humana. A ese nombre son adheridos grandes héroes, mártires, patriotas y soldados desconocidos que dan la vida por determinados o indeterminados ideales colectivos. Hemos visto que un rasgo común a los teóricos de la violencia es que la consideran una manifestación *sencilla* de la naturaleza humana. Consiste también para ellos en un movimiento de *ascesis* de las pasiones; un medio purificador del alma humana. Le asignan atributos terapéuticos y liberadores. En ella creen ver la expresión de lo más bello del género humano: la entrega de la propia existencia. En la guerra también convergen viejos atributos caballerescos; es considerada como el campo donde se miden las fuerzas, la nobleza, el carácter, la valentía, la sagacidad, la entrega de los individuos. Algunos, como Hegel lo creyó, piensan que a través de la guerra se definen las identidades. Inclusive llegan a afirmar que constituye la sustancia irrebasable del espíritu humano.

Sin embargo, todo lo contrario es cierto. Es posible afirmar que algunos conflictos bélicos han traído cambios en los procesos históricos. O quizá debiéramos decir que esos conflictos son partes del proceso histórico. No obstante, lo que importa es no perder de vista que los conflictos bélicos no siempre han venido acompañados de progresos materiales y espirituales para los afectados directamente

[28] *Cfr.* Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II La reforma*, México, FCE, 1993.

por estos fenómenos. Inclusive podríamos decir que tras los conflictos bélicos no aparecen sino las costosas secuelas de sus efectos: millares de vidas humanas y bienes materiales perdidos. Difícilmente podrá encontrarse una lucha bélica en la que pueda valer la máxima: "después de la tempestad viene la calma". Salvo que esa calma sea la del camposanto.

Son muchos los ejemplos históricos que pueden sostener un argumento en contra de la justificación de la guerra. Por razones de extensión no los ofreceremos. Pero, por si no fuera suficiente un argumento extraído de una *questio factis*, podría resolverse por una *questio iuris*. En este último sentido Immanuel Kant es quien ofrece una vía pertinente.

Siguiendo a Hobbes, Kant consideró la guerra como la expresión del estado de naturaleza. Éste consiste en una situación de peligro constante, donde no existe paz, ni orden, ni derechos, ni propiedad. Se trata de un estado en donde impera el miedo, la zozobra, la infelicidad, el temor constante a la muerte violenta; el desprecio, el odio, la envidia, el hambre, la sed, el llanto.[29] Difícilmente estas carencias y pasiones tienen la apariencia de virtudes morales. Esto es, para Hobbes como para Kant, la guerra. La mejor recomendación de ellos fue salir lo más inmediatamente posible de ella y evitarla a toda costa. Ninguno de los dos la niega como fenómeno concreto. Inclusive Kant le dedica buena parte de su *Metafísica de las Costumbres* a redactar principios y lineamientos para concertar tratados y acuerdos que lleven a la paz. Nunca llegó a considerarla sino como una forma "bárbara" de resolver conflictos, de sacrificar individuos y de derrochar las riquezas y propiedades de los ciudadanos de un Estado.[30] Sólo quisiera terminar con una frase de Kant:

> La razón práctica expresa en nosotros un *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su mutua relación) se encuentran en un estado sin ley; —porque éste no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho.[31]

---

[29] *Cfr.* Thomas Hobbes, *Leviatán*, I, cap. 6, México, FCE, 1998.

[30] *Cfr.* Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991. (t. e. *Metafísica de la costumbres*, Madrid, Tecnos, 1994), parágrafos 53-62.

[31] *Ibidem*, pp. 354-355.

LA GUERRA Y LA VIOLENCIA EN LA ERA TECNOLÓGICA

Jorge E. Linares*

El cometido principal de este ensayo es reactivar el debate acerca de los fines, las justificaciones y las consecuencias éticas de la guerra de alta tecnología. Se defiende una tesis intermedia entre el pacifismo radical y el militarismo mediante el recurso a la vieja tradición de la guerra justa, con algunos matices y precisiones que exigen los tiempos actuales. Aunque una paz perpetua es imposible, la condición principal que Kant estableció como vía para la paz sigue vigente: la propagación de un Estado republicano (democrático) en todas las naciones. Pero la democracia como antídoto de la guerra sólo podrá ser efectiva mediante la transición del estado natural al estado político en el orden internacional. En particular, se plantea en este ensayo la necesidad de la intervención militarizada internacional en cualquier lugar donde se cometan violaciones sistemáticas contra los derechos humanos fundamentales, tema que caracteriza a una de las controversias actuales de la teoría de la guerra justa.

Durante el siglo XX la humanidad ha padecido un estado permanente de violencia y de guerra. Ninguna época en la historia conoció tal expansión del mal en todas sus formas de crueldad e inhumanidad. Está claro que la violencia es una característica connatural al ser humano y que la barbarie no es exclusiva del siglo XX,[1] pero el siglo XX destaca por la magnitud de sus atrocidades, por su dimensión global, por el grado de refinación y mortífera eficacia de sus dispositivos técnicos, y por sus devastadores efectos ambientales y sociales. Por ello, la violencia de nuestros tiempos no tiene comparación con la de otras épocas.

---

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

[1] La memoria histórica registra muchas guerras, masacres y crueldades: la conquista de América y la colonización y esclavización de África podrían ser los mayores genocidios de la historia.

La diferencia esencial entre la violencia del pasado y la del presente reside en el desarrollo tecnológico. Durante las dos guerras mundiales, el equilibrio tecnológico entre las potencias militares expandió el efecto devastador de los conflictos armados, mientras que durante la guerra fría la humanidad entera temió un inminente final apocalíptico: tal era y es el poder nuclear, que bastaría para destruir doce veces el planeta.

La violencia tecnológica de nuestra época ha hecho posible que las decisiones de muy pocos condenen a la muerte y al sufrimiento a millones de personas. Günther Anders ha señalado que precisamente el carácter "monstruoso" e inabarcable del poder tecnológico actual ha hecho posible un exterminio industrial de la magnitud del Holocausto.[2]

Los dispositivos técnicos (en particular los bélicos) que hoy producimos y utilizamos y sus efectos expandidos espacial y temporalmente, son tan descomunales que ni siquiera podemos comprenderlos. Somos ahora, en palabras de Anders, los "hombres oscuros de la época técnica" que no reconocemos nuestra incapacidad para entender los enormes efectos de nuestro poder tecnológico.

El efecto fundamental de esta desproporción entre lo que hacemos técnicamente y lo que nos representamos o imaginamos nunca ha sido mayor que en la era de la guerra de alta tecnología. La lucha cuerpo a cuerpo parece haber quedado en el pasado. El desplazamiento de este tipo de lucha a la estratégica a distancia creó por primera vez una modalidad de guerra sofisticada y mucho más letal. Esta época comenzó con la guerra total de la Segunda Guerra Mundial: el bombardeo estratégico y las operaciones militares a gran escala.

Actualmente la guerra de alta tecnología tiene un componente nuevo: puede ser presenciada a distancia y en tiempo real; pero esta re-presentación o tele-presentación ha descentrado la experiencia tradicional y común de la guerra. Ahora podemos presenciarla desde

---

[2] "El triunfo de la técnica ha hecho que nuestro mundo, aunque inventado y edificado por nosotros mismos, haya alcanzado tal enormidad que ha dejado de ser realmente '*nuestro*'. [...] Ha hecho que nuestro mundo sea ya *demasiado* para nosotros. [...] lo que en adelante podemos hacer [...] es más grande que aquello de lo que podemos *crearnos una representación;* que entre nuestra capacidad de *fabricación* y nuestra facultad de *representación* se ha abierto un abismo[...]; que nuestra capacidad de fabricación —dado que el aumento de los logros técnicos es incontenible— es *ilimitada,* mientras que nuestra facultad de representación es, por naturaleza, *limitada.*" Günther Anders, *Nosotros, los hijos de Eichmann*, Paidós, México, 2001, p. 27-28.

el televisor, a distancia física y moral, pues para quienes estemos lejos del fragor de las batallas la guerra parece inevitable y quizá aceptable. La guerra está en todos lados, pero, al mismo tiempo, está más lejos que nunca del que no la sufre directamente. La violencia bélica ha sido domesticada en la misma medida en que la vivencia de la guerra ha sido mediatizada.

Tecnología y violencia

Además de las tecnologías bélicas, intrínsecamente violentas, existen muchas otras tecnologías de doble efecto: la ambigüedad intrínseca del poder técnico permite que los fines y las consecuencias puedan ser violentos o no violentos, intencionales o no intencionales, sin que puedan ser enteramente controlados o previstos.

Ahora bien, la posibilidad de que algunos sistemas tecnológicos produzcan daños a los humanos y a otros seres vivos, aunque no sean intencionalmente violentos, esto es, aunque sus fines sean totalmente pacíficos, radica en la concentración de poder que los sistemas tecnológicos poseen hoy en día. Esto no significa que los sistemas técnicos sean moralmente neutros, los armamentos no son moralmente neutros: sirven para matar (cualquiera que sea el estatus moral de quien los use); pero igualmente la concentración de energía, de residuos o de efectos contaminantes de muchos sistemas tecnológicos los convierte en armas potenciales y riesgosas. El enorme poder sobre la naturaleza y el hombre que despliegan los sistemas de alta tecnología puede salirse de control y revertirse contra las intenciones de los usuarios. Peor aún es que dichos sistemas puedan ser reorientados y destinados explícitamente para provocar violencia. El terrorismo ha demostrado, por desgracia, que un avión en vuelo puede convertirse en un misil viviente.

Por otro lado, el vínculo entre tecnología bélica e innovación tecnológica ha sido muy estrecho en la historia de la tecnología moderna. Muchas de las invenciones tecnológicas civiles tuvieron un origen militar: el radar, la radio, las telecomunicaciones, la Internet, la investigación biotecnológica, etcétera. La conexión esencial entre tecnología y violencia es un desafío para una futura —pero aún irrealizable— tecnología *limpia* y en armonía con la naturaleza, puesto que el paradigma dominante de tecnología moderna ha sido desarrollado y destinado para dominar y controlar a gran escala, para transformar a la naturaleza y a la sociedad. Por ello, el exceso de poder que la tecnología confiere a la humanidad puede provocar catástro-

fes más terribles en las aplicaciones positivas y pacíficas que en las negativas y violentas. Las consecuencias no siempre son previsibles y, a veces, son indeterminables.

Ahora bien, la tecnología ha permitido la expansión del alcance espacial y temporal del poder humano: esta expansión de poder se ha mostrado de manera asombrosa y temible en las tecnologías de la violencia, pero —como señalaba Hans Jonas—[3] la ampliación del poder tecnológico implica también la expansión de la responsabilidad colectiva. El poderío tecnológico y militar ha vuelto al hombre, por primera vez en la historia, responsable del futuro de la humanidad e incluso de la supervivencia del planeta entero.

¿Qué debemos hacer para controlar y limitar las tecnologías de alto poder, sean bélicas o no? Una racionalidad mínima nos indicaría la necesidad de la eliminación y de la prohibición de las armas más peligrosas (armamento nuclear, químico y bacteriológico) como parte de un pacto político global. Un principio de prudencia nos indicaría también que, cuando existe un riesgo grande de un accidente o del uso intencionalmente violento, sería mucho mejor abstenernos de desarrollar ciertas tecnologías, como la energía nuclear, cuyas consecuencias dañinas sean irremediables. La aplicación de ambos principios implica el compromiso y la vigilancia internacional porque pocos países estarían dispuestos a renunciar voluntariamente al poderío tecnológico y militar.

La guerra a distancia en la sociedad tecnológica

A partir del siglo XX, la guerra adquirió un carácter no presencial: se puede matar en masa y a distancia. No hay que enfrentar al enemigo ni contemplar el sufrimiento de las víctimas militares o civiles.

Remontémonos al inicio de la guerra de alta tecnología: el bombardeo estratégico durante la Segunda Guerra Mundial. Nunca sabremos con exactitud el número de víctimas durante esta guerra; se estima que murieron cerca de 50 millones de personas, la mayoría (más de 28 millones), eran civiles indefensos. Aunque la técnica del bombardeo comenzó a utilizarse en la Primera Guerra Mundial, fue en la Segunda donde tuvo una importancia decisiva.[4] Durante la ba-

[3] *Cfr.* Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

[4] Al comienzo de la guerra en 1939, el bombardeo alemán sobre Polonia y la inmediata destrucción de la fuerza aérea polaca por la *Luftwaffe* demostraron la eficacia de la guerra mecanizada, de la *Blitzkrieg* por aire y por tierra.

talla de Inglaterra, de agosto a septiembre de 1940, que culminó con la derrota de la *Luftwaffe* frente a la *Royal Air Force*, más de 30 mil personas murieron. La teoría alemana del bombardeo estratégico sostenía que éste podía destruir las fábricas británicas, la infraestructura de comunicaciones y transportes entre las ciudades, y debilitar con ello la moral de la población civil. Sin embargo, ningún bombardeo estratégico aseguraría la victoria contra el enemigo.

Después los británicos comenzaron a bombardear masivamente Alemania, apoyados en la misma teoría. Hamburgo, por ejemplo, fue bombardeada en julio de 1943 con bombas incendiarias; gran parte de la ciudad fue destruida por el fuego y fallecieron cerca de 40,000 personas. Los norteamericanos también iniciaron bombardeos indiscriminados en Japón con bombas incendiarias. En marzo de 1945 más de ocho kilómetros cuadrados de Tokio fueron devorados por el fuego y se calcula que cerca de 90 mil personas murieron en el ataque. En él sucumbieron más personas que en cualquiera de los dos ataques con bombas nucleares. Finalmente, el presidente estadounidense Harry S. Truman tomó la decisión de lanzar dos bombas atómicas porque creía que podría salvar miles de vidas (norteamericanas) si evitaba la prolongación de la guerra y la necesidad de una invasión a Japón.[5]

Pero a pesar de los despiadados bombardeos, la industria militar alemana no sucumbió fácilmente y los japoneses no se rindieron sin condiciones. La teoría del bombardeo estratégico no demostró ser verdadera. Por ello los aliados comenzaron a cuestionarse la efectividad del bombardeo estratégico, pues implicaba la muerte de muchos civiles. Fue la conciencia ética del obispo británico de Chichester, George Bell, la que en 1944 cuestionó ante la cámara de los lores la justificación moral del bombardeo estratégico sobre Alemania: "¿Cómo es posible —decía el obispo— que el Gabinete de Guerra no advierta que esta progresiva devastación de ciudades [alemanas] es una amenaza a las raíces de la civilización? Lo que hacemos en la guerra [...] afecta de manera integral a la naturaleza futura de la paz".[6] El obispo Bell consideraba que debía existir un equilibrio jus-

---

[5] Los cálculos indican que fallecieron entre 66,000 y 78,000 en Hiroshima y que el número de víctimas en Nagasaki fue alrededor de 39,000. Los japoneses estiman que las bajas ascendieron a un total de 240,000 personas, por los efectos de la radiación en los años posteriores.

[6] Citado por Jonathan Glover en *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 127.

to entre los medios empleados y el fin logrado en la guerra. Arrasar toda una ciudad (como Hamburgo, Dresden o Tokio) porque en ella se ubicaban centros militares e industriales era romper ese equilibrio racional.

Los bombardeos sobre objetivos civiles mostraron ser ineficientes y altamente costosos, pero los bombardeos indiscriminados sobre las ciudades alemanas facilitaron el deslizamiento moral que condujo primero al ataque descomunal en Tokio y, finalmente, dejó libre el camino para una atroz justificación del bombardeo atómico sobre Hiroshima y Nagasaki.[7]

La guerra en la era de la sociedad global de la información

En el nuevo paradigma tecnológico informacional existen dos modalidades espacio-temporales de la guerra que Manuel Castells ha señalado en *La era de la información*.[8] Castells observa que, durante los años de la posguerra, el peligro inminente de la guerra nuclear permitió acabar con la posibilidad de la guerra global y reducir su presencia a una serie de luchas fratricidas, interétnicas o religiosas que, desde luego, fueron fomentadas por los intereses geopolíticos de las dos superpotencias militares.

Paradójicamente, en el mundo *globalizado* la guerra se ha *localizado*, se ha aislado en determinadas regiones del planeta y se ha dividido en dos modalidades con características diferentes: la guerra local y de extensa duración de los conflictos focalizados e interétnicos, propios de los lugares excluidos de la globalización por su poca importancia estratégica, y la guerra casi instantánea o de corta duración que hace uso de avanzada tecnología aérea, terrestre y de telecomunicaciones en cualquier sitio donde se ponga en peligro la estabilidad geopolítica y el suministro de materias primas o de redes informacionales. Este tipo de guerra debe ser ahora esteriliza-

---

[7] La *teoría de la disuasión* que dominó la Guerra Fría sostenía que el armamento nuclear debía estar siempre listo para disuadir al enemigo de iniciar un ataque nuclear, puesto que en una guerra nuclear no habría ningún vencedor. Las armas nucleares fueron desarrolladas para inhibir y para disuadir, pues su utilización representa el exterminio casi total. No obstante el estatus disuasor del armamento nuclear, la guerra nuclear estuvo muy cerca en la crisis de los misiles desplegados por los soviéticos en Cuba, en 1963. La teoría de la disuasión estuvo a punto de fallar, y no demostró ser un argumento suficiente para evitar la amenaza del desarrollo de armamento nuclear.

[8] Manuel Castells, *La era de la información, economía, sociedad y cultura*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1996.

da ante la opinión pública con una imagen aséptica de la muerte y del sufrimiento ocasionados por la acción bélica.[9]

Castells ha señalado que la guerra relámpago, esterilizada y de alta tecnología sólo será el privilegio de las naciones del primer mundo. Innumerables guerras estarán localizadas en regiones casi detenidas en el tiempo, desangrando a sociedades excluidas de la globalización. Hemos visto y veremos surgir en muchos lugares del orbe innumerables conflictos étnicos e ideológicos y una multitud de explosiones súbitas de violencia. Esto no quiere decir que el mundo de la sociedad de alta tecnología esté a salvo de la guerra. Por el contrario, la globalización económica y tecnológica (pero no ética ni jurídica) ha creado las redes materiales que permitirán la expansión de los conflictos, así como la potenciación de la violencia y de la guerra. Castells predijo que podríamos observar una nueva forma de guerra global: el terrorismo. En el mundo globalizado se cierne la amenaza del terrorismo nuclear, químico, bacteriológico e informático. La sociedad red de alta tecnología y sus sistemas de seguridad han mostrado ya su alarmante vulnerabilidad.

La tecnología de la guerra y la neutralización de las respuestas morales

Hemos visto que uno de los factores que puede explicar las atrocidades bélicas del siglo XX ha sido la concentración inabarcable de poder tecnológico, pero esta razón no es suficiente, pues finalmente ha habido muchos ejecutores de los actos de violencia. La guerra mecanizada no ha suprimido a los agentes humanos, ni mucho menos ha borrado su responsabilidad. ¿Cómo ha sido posible que muchísimas personas hayan participado o hayan sido cómplices o mudos testigos de tantas atrocidades en los últimos cien años? El problema parece haber residido en la neutralización o en la anulación de la sensibilidad moral ante el sufrimiento de *otros* seres humanos.

Jonathan Glover, en *Humanidad e inhumanidad*, ha tratado de

---

[9] Desde luego, una guerra local, librada con armamento convencional, como la de Afganistán, puede convertirse en una guerra rápida y de alta tecnología, si los intereses estratégicos de las potencias militares entran en juego: Afganistán se convirtió así, después de los terribles acontecimientos del 11 de septiembre, en el escenario de una guerra de alta tecnología con bombardeos estratégicos, con bombas inteligentes, guerra relámpago que ha movilizado una cantidad enorme de material bélico, aviones y tropas que ha modificado rápidamente las relaciones internacionales.

indagar acerca de este fenómeno y ha intentado reafirmar que, pese a la barbarie, poseemos recursos morales para evitar los crímenes de guerra.

Cuando la ley moral se desmorona y no hay ninguna presión social ni religiosa, el individuo sólo cuenta con los recursos de su sensibilidad moral para contener sus impulsos violentos; pero estas respuestas sensibles ante la humanidad herida de otros no se disparan solas, sino que requieren de la adecuada configuración de la identidad moral que el individuo se hace de sí mismo. Cada individuo tiene una concepción más o menos aproximada del tipo de ser humano que quisiera ser: esta identidad puede limitar los actos de crueldad y puede fungir como un dique que contenga la ira y la explosión de la violencia. Glover también señala la importancia de las respuestas humanas. Una de ellas es la simpatía o compasión ante el sufrimiento del otro.

Sin embargo, el respeto a la dignidad del otro y la simpatía o compasión son respuestas morales que los seres humanos no siempre tienen o no siempre son capaces de sentir. La humanidad es un valor y no una realidad empírica; es una aspiración que contiene la representación de un ideal de conducta ética.

Las respuestas humanas ante el sufrimiento del otro son inestables y vulnerables. Glover señala tres factores que han hecho posible la neutralización de la sensibilidad ética a lo largo del siglo más violento de la historia (lo cual explica en parte el recrudecimiento de la violencia): la adicción a la crueldad que se propaga como una verdadera epidemia, la necesidad de autoafirmación mediante el dominio y el sufrimiento causado a otros y el resentimiento contra los que se consideran culpables de los males individuales o sociales.

En la guerra de alta tecnología es precisamente la distancia lo que neutraliza las respuestas humanas. La distancia no destruye completamente la conciencia de ser el responsable de causar daño a otros, pero sí permite la neutralización de la identidad moral mediante la pasiva obediencia militar, la fuerza mayor de las circunstancias de guerra, la sed de venganza y el deslizamiento moral que ocasiona el efecto de la intensidad de la violencia, razones que muchos criminales han argüido para justificar sus atrocidades. Dice Glover:

> las respuestas humanas suelen ser rápidas y completamente irreflexivas. En cambio, el sentido de la identidad moral tiene un contenido intelectual que contrasta con esto: cómo se sienta uno en tanto persona que interviene en un bombardeo de-

pende en gran parte de lo que uno piense de la justificación que se da de él.[10]

Muchos actores históricos de las atrocidades de nuestro siglo sólo pudieron afirmarse como individuos mediante una ideología o una fe ciega e irracional en un líder con caracteres sobrehumanos (Hitler, Stalin o Mao). Se trata de una perversa autoafirmación mediante el sometimiento de los otros, que muchos convirtieron en la única vía de construcción de su identidad personal y colectiva.

Estos impulsos tanáticos de poder sobre los otros pueden ser reprimidos por la presión moral de la sociedad, por la autoimagen moral o por la sensibilidad ante el sufrimiento del otro,[11] pero no tienen contención si se debilitan las respuestas humanas a las que alude Glover: la simpatía, el amor y la compasión. El que ejerce violencia como medio de autoafirmación tiene que eliminar la simpatía por el prójimo, y tiene que destruir su dignidad en tanto que persona. Si además prevalece un refuerzo ideológico que justifica la violencia, las atrocidades cometidas contra la dignidad de las víctimas serán interpretadas como una necesidad e incluso como una obligación. Entonces ya no habrá freno posible ante la violencia y la crueldad.

El Holocausto sigue siendo el paradigma de esa triste capacidad humana de infligir sufrimiento a otros hombres, capacidad potenciada por la maligna invención tecnológica de medios terriblemente eficaces de tortura y exterminio. El asesinato de cerca de seis millones de judíos y otras minorías étnicas nunca habría tenido lugar sin la cooperación y la participación activa de la policía, de la burocracia y de la población civil de los países ocupados por los nazis. Muchos callaron e ignoraron la masacre, como el Papa Pío XII. Por la complicidad y la indiferencia ante las atrocidades cometidas, el Holocausto constituye uno de los episodios más oscuros de la humanidad. Pero lo más terrible es que, si bien el Holocausto permanece como un hecho incomparable, existen otros muchos episodios que muestran lo que el hombre es capaz de hacer para matar masivamente: Hiroshima y Nagasaki, el Gulag, Camboya, Ruanda, Bosnia y Kosovo, la guerra sucia de las dictaduras sudamericanas y un largo etcétera.[12]

---

[10] Jonathan Glover, *op. cit.*,p. 163.

[11] Como efectivamente sucedió con muchas personas, pertenecientes al bando agresor, que ayudaron o salvaron a muchas víctimas de la violencia política.

[12] Se cree que el número de víctimas del régimen stalinista, por ejemplo, pudo haber ascendido a 20 millones.

Jonathan Glover afirma que las masacres y los genocidios del siglo XX fueron el resultado de la terrible combinación de la psicología de la guerra y la violencia con el desarrollo de la tecnología bélica contemporánea. Parece probable que, aun sin Hitler, Stalin, Milosevic, Saddam Hussein, Clinton, Bush, la tecnología destructiva no habría dejado de desarrollarse ni de utilizarse. La inhumanidad se ha vinculado con la tecnología, y ha resultado ser una combinación desastrosa y aterradora. Dice Glover: "Es necesario hacer algo en relación con esta fatídica combinación. Los medios para expresar crueldad y matar en masa han sido plenamente desarrollados. Es demasiado tarde para detener la tecnología. Ahora debiéramos dirigirnos a la psicología."[13]

La justificación ética de la violencia y la teoría de la guerra justa

Ética y violencia o ética y guerra son términos contradictorios. La violencia y la guerra son un mal en sí mismo; en todo caso, sólo pueden ser aceptadas como un mal necesario, siempre que sea un último recurso y exista un fin moralmente bueno y plausible que las justifique para evitar con ello un mal mayor. No obstante, la filosofía ha intentado a lo largo de su historia justificar la posibilidad de una violencia "positiva" y de una guerra justa.

El gran problema para la ética filosófica es si puede existir una violencia "justificable", desde el punto de vista ético. De entrada, tenemos que decir que la filosofía no puede, sin contradecir su propio *ethos*, justificar *cualquier* tipo de violencia y *cualquier* guerra. Existe la conciencia de que el uso de la violencia debe tener límites precisos y de que la guerra sólo es justificable bajo ciertas condiciones. De todos modos, en cualesquiera circunstancias, es éticamente preferible la no-violencia que la violencia.

Nuestra tradición filosófica ha desarrollado desde hace siglos una posición intermedia entre el pacifismo radical y el militarismo: la *teoría de la guerra justa*,[14] que sostiene, mediante el argumento de la autodefensa, la legitimidad de ciertas guerras. La teoría de la guerra justa se desarrolla en tres planos: una teoría de los fines, una

---

[13] Jonathan Glover, *op. cit.*, p. 561.

[14] Por ejemplo: Agustín, *La ciudad de Dios*; Tomás de Aquino, *Suma teológica*; Maquiavelo, *El príncipe*; Vitoria, *Sobre el derecho de guerra*. *Cfr.* Michael Walzer, *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Barcelona, Paidós, 2001.

teoría de los medios y una teoría para el término de la guerra; es decir, una teoría que justifica la agresión, una teoría que argumenta la contención o restricción de la violencia y una teoría que establece las bases de los acuerdos de paz.

Muchas guerras pueden tener fines justificados, pero no medios justificables; en cambio, si los medios son justificables (si la violencia está contenida y es proporcional a las consecuencias) el fin puede ser justificado políticamente. La teoría de los fines de la guerra justa se conoce como *jus ad bellum* y define las condiciones en las que es justificable ir *a* la guerra. La segunda teoría es la del *jus in bello*, que establece los límites y condiciones del uso de la violencia *en* la guerra. Finalmente, la teoría del *jus post bellum* propone las condiciones para acabar las guerras y negociar la paz.

La justificación de la guerra sólo puede establecerse mediante la afirmación de una causa justa como fin último. La autodefensa nacional es por antonomasia la causa adecuada para una guerra justa. Otras causas justas pueden ser la defensa de un estado aliado que es invadido, la recuperación de territorio o derechos perdidos en una anterior guerra que terminó con la propia derrota, o bien, como se ha intentado argumentar últimamente, la defensa de los derechos humanos fundamentales de una minoría en contra de un Estado tiránico y genocida.[15]

La teoría del *jus in bello* establece, por su parte, varios requisitos y límites fundamentales de una guerra justa: a) Ejercer la mínima violencia indispensable; una guerra justa no debe exceder la cantidad de violencia necesaria para lograr el fin establecido por la causa justa.[16] *b)* La proporcionalidad del ejercicio de la violencia: las consecuencias negativas inherentes a la conflagración (la muerte de

[15] En los últimos años se ha discutido la validez de las intervenciones militares humanitarias. Lo más difícil es establecer la justificación de una guerra de intervención en contra de un Estado tiránico y genocida, pues se requiere contar con pruebas explícitas y el respaldo de la comunidad internacional. La dictadura y la tiranía, así como la supresión de las libertades individuales, no serían razones suficientes para intervenir militarmente en un Estado soberano. Las represalias políticas y económicas (sobre todo el embargo de armas) pueden ser utilizadas como medios de presión.

[16] Esto implica un cálculo político y militar de las posibilidades de alcanzar una victoria a un costo razonable. Ninguna guerra que tenga como consecuencia la destrucción de una nación que se defiende o la expansión de un conflicto local en el mundo entero o la destrucción de recursos naturales no renovables puede mantener las justificaciones de su causa.

civiles, en primer lugar, la destrucción de los hábitats naturales, destrucción de patrimonio cultural y artístico, etc.) no deben superar o ser mayores que las consecuencias positivas de la acción bélica. El mal causado debe ser menor que el bien provocado.[17] *c)* La discriminación en el uso de la violencia: sólo debe usarse la fuerza bélica contra los enemigos activos, contra las fuerzas militares y estratégicas. Una guerra justa debe distinguir, desde luego, entre los combatientes (armados o no) y los no combatientes.[18] *d)* La decisión de ir a la guerra debe ser tomada por una autoridad legítima.

La guerra justa debe limitarse a los medios mínimos y tradicionales de la tecnología bélica para conseguir sus objetivos precisos, ejerciendo el mínimo de violencia posible y causando el menor daño a la población civil.[19] Pero la lucha contra un "mal mayor" (un régimen tiránico y genocida, una invasión armada, una amenaza de exterminio, la inminencia de una invasión, etc.) no justifica el uso de métodos que juzgaríamos malignos en otros contextos.

Un problema moral fundamental en la teoría de la guerra justa es la justificación de utilizar o no armas de destrucción masiva para combatir un mal: ¿son aceptables los gases y armas químicas, las armas bacteriológicas, el armamento nuclear? Pero también: ¿son aceptables los bombardeos a las ciudades, el uso del *napalm*, el uso de bombas expansivas? Por lo pronto, si la guerra justa debe estar fundada en la adecuación de los medios a los fines, y ante todo, en la relevancia moral y política de alcanzar el fin previsto, es claro que el uso de armas químicas y biológicas, y de bombardeos masivos e

[17] Ello implica la prohibición de usar armas nucleares y, en general, armas de destrucción masiva.

[18] Esto incluye también el tratamiento humanitario de los prisioneros de guerra, así como la vigilancia y castigo de los posibles crímenes de guerra.

[19] Sin embargo, ello implica que el ejército que actúa respaldado por una causa justa podría estar en desventaja ante un ejército tiránico que se valiera de todos los medios éticamente inaceptables. Aunque salvar a la población civil víctima de un Estado genocida sea un fin primordial de una guerra justa, también es necesario calcular el menor daño posible para el ejército que lleva a cabo las operaciones. Una guerra en la que las posibilidades de alcanzar la victoria exponga a un ejército a tener un número considerable de bajas no puede mantener la justificación de la causa. También se debe cuidar la seguridad de los combatientes y anticipar las condiciones para entrar y salir de una guerra con el menor número de bajas militares. Esto es relevante en los contextos actuales, en los que es más conveniente organizar ejércitos internacionales que deben justificar ante la opinión pública de sus países la necesidad de la acción bélica.

indiscriminados que ocasionen grandes pérdidas civiles, es éticamente inaceptable.

Otro problema esencial de la teoría de la guerra justa es precisamente la relatividad histórica del concepto de lo justo. ¿Puede haber un criterio universal para decidir cuándo existe una causa justa, como último recurso, que justifique una acción armada? El argumento mismo de la autodefensa puede ser enarbolado para validar muchas acciones de distinta índole. Tenemos que aclarar, entonces, cuál es la diferencia esencial entre una guerra justa y una injusta, y también qué es una revuelta popular por una causa justa o una guerra de guerrillas con un fin justo.[20] En los fenómenos de violencia revolucionaria los combatientes populares se valen del ideal de la liberación[21] para justificar sus métodos de lucha. Pero si estos grupos armados recurren a la matanza indiscriminada de gente *no combatiente* (así como al asesinato de los combatientes no armados), entonces una guerra de liberación no puede poseer fines ni medios justos ni puede luchar moralmente contra las tiranías y las injusticias a las que se opone. Los actos arbitrarios de violencia y asesinatos en la guerra, en las revoluciones, en las revueltas sociales, causados por cualquiera de los bandos, son éticamente injustificables.[22]

La guerra podría ser justificable, con muchas reservas y detalles que hay que precisar caso por caso, sólo cuando se trata de una respuesta necesaria sin otra alternativa, último recurso ante una situación en la que se han violado sistemáticamente los derechos humanos básicos, principalmente el derecho a la vida y a la seguridad. No obstante, en nuestros tiempos el argumento de la autodefensa no puede seguir siendo el único soporte de la justificación de la guerra. Cada vez es más evidente la necesidad de guerras de inter-

---

[20] Actualmente, nadie en su sano juicio defendería que existe un terrorismo con causa justa. Aun en el caso en que un pueblo o una comunidad no posean los medios militares para enfrentar a su enemigo interno o externo, la tradición política de la noviolencia (Gandhi o Luther King) ha demostrado que el terrorismo no es una vía justa y moralmente legítima.

[21] Es cuestionable hoy en día la necesidad de la guerra revolucionaria o de liberación nacional, sobre todo, en países en los que existe, al menos, una democracia formal. Los medios políticos no son escasos en el contexto mundial actual como para justificar el recurso a la guerra civil, sin antes agotar todas las vías de la lucha política.

[22] Los altos mandos militares de los grupos revolucionarios que acceden al poder a menudo se convierten en tiranos. Se mantienen en el gobierno y cometen crímenes impunemente, pues se cobijan en el ejercicio del poder político que detentan por décadas.

vención en Estados soberanos, en los que precisamente la población civil no puede autodefenderse.[23] La comunidad internacional tiene la responsabilidad de actuar, incluso militarmente, en contra de regímenes que violen intencional y expresamente derechos humanos de otros pueblos o de sus propios ciudadanos. A menudo son las minorías políticas las que corren mayor peligro en sus propios países por la agresión de sus gobernantes. La humanidad ya no puede darse el lujo de tolerar el genocidio, en donde sea que éste ocurra.[24]

El ideal de la paz

Los sufrimientos y las atrocidades cometidas en la guerra representan un enorme desafío para la ética. ¿Cómo han sido posibles tantas atrocidades? ¿Cómo podríamos impedir que esto vuelva a suceder? La filosofía europea ha concebido a la guerra como un fenómeno inherente a la naturaleza humana, pero también ha hecho varios intentos para establecer las bases ético-políticas de una paz permanente.

La caracterización de la paz siempre ha sido problemática, precisamente por su carácter ideal. La paz perpetua, como ausencia de guerra y violencia, sería propia de un estado de concordia y plena vigencia del derecho de los individuos y de las naciones. No obstante, ¿puede la humanidad convivir evitando la guerra, renunciando a la violencia como medio de resolución de conflictos?

Quizá la pregunta filosófica sobre la posibilidad de la paz mundial tenga que ser replanteada en nuestras circunstancias históricas hacia las siguientes tres cuestiones: ¿existe algún tipo de violencia y de guerra que sean moralmente justificables?; si es así, ¿qué autoridad moral y legal debe decidirla? ¿Puede la guerra ser limitada y restringida por principios morales? ¿Podemos contener los impul-

---

[23] También se incluiría la posibilidad de la guerra de "contraintervención" en el caso en el que se haga la guerra contra un Estado que ha intervenido injustamente en otro.

[24] Un problema adicional es definir qué es genocidio y cuáles son los crímenes contra la humanidad: ¿cuántas muertes se convierten en una masacre?; ¿qué intensidad de asesinatos se requiere para hablar de genocidio, limpieza étnica o asesinato sistemático? Parece que la definición de estos conceptos no debe ser sólo cuantitativa, sino cualitativa: lo esencial del crimen contra la humanidad es la intención expresa y el uso sistemático de medios del Estado para el homicidio, independientemente del número de asesinatos.

sos tanáticos y reorientarlos o, en su caso, procesarlos y castigarlos eficazmente dondequiera que ocurran?

Una larga nómina de pensadores como Heráclito, Hobbes, Maquiavelo, Nietzsche o el General von Clausewitz ha expresado que la guerra no sólo es inevitable, sino que ha jugado incluso un papel fundamental en la historia. En cambio, el gran pensador de la paz perpetua, Immanuel Kant, propuso la posibilidad de un acercamiento progresivo a dicho ideal. La condición principal que Kant estableció para la "paz perpetua" sigue siendo vigente: la propagación del estado republicano en todas las naciones. Kant pensaba que un mundo pacífico sería posible en una confederación de estados republicanos soberanos que establecieran un pacto político de no-agresión, en el que se garantizaran las libertades y los derechos individuales en todas las naciones y en el que existiera un derecho cosmopolita que asegurara la igualdad ante una ley universal.[25] El único sistema de gobierno que ha demostrado favorecer y proteger en mayor medida los derechos individuales, principalmente de las minorías, y que asegura la libertad de pensamiento, de creencias y de expresión es la democracia representativa. La democracia, si bien es un sistema político imperfecto, sigue siendo el antídoto principal contra la guerra, ya que es capaz de promover una cultura de la tolerancia y de la igualdad.[26]

La paz, como señalaba Kant, es el *bien político* supremo. La paz es una posibilidad política y una necesidad moral. El progreso ético y legal debe conducir al progreso moral de un derecho cosmopolita. Kant contemplaba como condición indispensable de la paz perpetua la formación de un derecho cosmopolita para que los individuos y los Estados fueran considerados en sus relaciones exteriores como ciudadanos de un estado universal de la humanidad, como miembros con pleno derecho a una organización política de rango universal regida por principios morales absolutos (igualdad ante la ley, imparcialidad, libertad y autonomía).

---

[25] *Cfr.* Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985.

[26] Por ello no sería válido rechazar un pacto global, como el que proponía Kant, arguyendo que los derechos humanos y las libertades democráticas son valores occidentales que no pueden compartir todas las naciones. No existen más valores universales que todos los pueblos pueden pactar y respetar fuera de los derechos humanos y las libertades democráticas (de expresión, de pensamiento y creencias religiosas, de tránsito, de reunión y asociación, de propiedad, igualdad ante la ley, presunción de inocencia, de juicio justo, etc.).

El mundo tiene que aproximarse más al ideal de la paz, *como si* fuera posible que la humanidad alcanzara una concordia mundial, aunque sepamos que la paz perpetua es imposible. Sólo con una comunidad internacional regulada por la justicia, con la formación de una confederación de Estados democráticos y con sociedades civiles bien informadas y movilizadas, es posible impedir la guerra arbitraria y el abuso de poder de las potencias militares. La paz sólo puede sostenerse entre estados democráticos, cuyos gobiernos estén sometidos al escrutinio público,[27] pero también hace falta crear un estado de derecho internacional para someter la voluntad de todas las naciones a un poder y a una autoridad suprema.

Sin embargo, persisten muchas interrogantes de no fácil respuesta, por ejemplo: ¿puede la voluntad política internacional introducir algunos métodos, técnicas e instituciones para comenzar a sentar las bases de una cultura universal de la paz? ¿Qué medidas y qué acciones coercitivas debe tomar la comunidad internacional contra aquellos Estados que no se sometan a un pacto global de paz y que arbitrariamente pretendan ejercer violencia contra otras naciones o contra minorías al interior de su propio territorio? ¿Cómo hacer que prevalezca la no-tolerancia contra la intolerancia por encima de la soberanía de las naciones? ¿Se debe intervenir, incluso militarmente, en una nación cuyo estado tiránico ejerce violencia y guerra contra población civil indefensa, dentro o fuera de su propio territorio? ¿Quién y cómo debe juzgar la posibilidad de una guerra justa de esta naturaleza?

Max Scheler se preguntaba en una profética conferencia, "La idea de la paz perpetua y el pacifismo" (1927), si

> en el estadio actual de la humanidad, están ya todos los intereses vitales [...] organizados de tal forma que, en un futuro histórico no demasiado lejano, y contando con determinados métodos éticos, jurídicos y políticos [...] tales intereses podrían apoderarse de esta antiquísima, de esta idea perenne de la paz perpetua.[28]

---

[27] En el caso de conflictos de orden religioso o de disputas territoriales ancestrales, como la del Medio Oriente, la democracia en ambos bandos no es suficiente para asegurar la paz. Se ha hecho evidente que se requiere la intervención de un arbitraje internacional y de la vigilancia de un ejército neutral que controle las fronteras y los territorios disputados.

[28] Pronunciada en Berlín, publicada en el volumen cuarto de los *Shriften aus dem Nachlass* (escritos póstumos) en Berlín, 1933. Traducción al español: Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Alba, Barcelona, 2000, *passim*.

Obviamente la respuesta en 1927 era, como hoy en día, rotundamente negativa.

Un obstáculo contra la paz es la vieja cultura de la guerra. Scheler señalaba que la guerra tecnológica ha perdido las viejas virtudes que las visiones apologistas consideraban parte de la cultura tradicional de la guerra: el heroísmo, el patriotismo, la capacidad de resistencia y de sobrevivencia. Desde esta concepción, se enfatizaba que sólo la guerra habría preparado el camino para toda forma superior de cultura. Era el ideal bélico que propugnaba que la guerra habría sido el origen y el motor del desarrollo de los grandes pueblos de la humanidad. Pero Scheler señaló que cuanto más se ha alejado la guerra de la lucha cuerpo a cuerpo, adoptando la forma de guerra mecanizada, a distancia, teledirigida, y que cuanto más grandes han sido los ejércitos en los que la población civil ha tomado las armas por obligación o por la fuerza, la guerra ha perdido la fuerza moral de cohesión y de formación de la identidad de las naciones. Las virtudes de esfuerzo y heroísmo que antaño había tenido se han evaporado. El individuo contemporáneo sabe que sin traicionar a la patria y a las obligaciones con sus conciudadanos en tanto hombre cosmopolita, puede renunciar a la guerra y oponer la objeción de conciencia como un acto supremo de valor y de conciencia ética universal.

Muchos pensadores, al igual que Scheler, han intentado argumentar que la guerra no es connatural al hombre, sino que es una conducta aprendida culturalmente; pero lo esencial no radica en los condicionamientos biológicos o incluso genéticos de la violencia. Lo cierto es que, con determinación biológica o no, los hechos históricos muestran que la violencia y la guerra se han extendido en todos los ámbitos de la cultura contemporánea. Como observó Eduardo Nicol en *El porvenir de la filosofía*, anteriormente las guerras eran episódicas, ahora son mundiales. No hubo nunca una sola guerra homogénea y permanente, geográficamente global: "La guerra no se ha de llamar totalitaria no sólo porque use de todas las armas y llegue a todos los lugares de la tierra, sino porque abarca a la totalidad de la existencia."[29] La violencia actual se sostiene gracias al afán de poder de la modernidad, afán de poderío sobre la naturaleza y sobre la vida, mediante la técnica que se extiende del dominio de la naturaleza a la opresión del hombre sobre otros hombres: escla-

[29] Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía,* México, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 52.

vización, servidumbre, guerra de exterminio, invasión y destrucción de culturas.

El porvenir de la guerra: el desafío para la ética

El principal desafío ético es que, mientras la humanidad ha aumentado en gran proporción su capacidad tecnológica de violencia, su capacidad de respuesta ética, en cambio, se ha atrofiado en un mundo intercomunicado e interdependiente. Por un lado, el mundo tecnológico en el que vivimos facilita y pone al alcance medios de violencia cada vez más sofisticados y más letales; por otro lado, en un mundo globalizado por las telecomunicaciones electrónicas, somos cada vez más conscientes de las atrocidades lejanas en tiempo real, por lo que no podemos evadirnos ignorándolas. Ahora sabemos que en cualquier parte y en cualquier momento se está cometiendo una atrocidad contra la dignidad humana, pero las respuestas humanas pueden ser fácilmente obstaculizadas por la tecnología de la distancia y el deslizamiento moral que ésta provoca.

En un mundo finito la escasez permanecerá como una causa de conflicto y como un detonador muy peligroso de la violencia y de la guerra.[30] El entorno natural ha sido sistemáticamente afectado, presionado por las necesidades de una población humana que crece exponencialmente, y en varias zonas los ecosistemas han sido devastados por el aumento descomunal de la producción industrial y de la contaminación. Para controlar la guerra entre los seres humanos también será indispensable acabar con la guerra que el hombre ha llevado a cabo en los últimos dos siglos contra la naturaleza en su conjunto.

Creo que es necesario reconocer, desde la ética filosófica, la posibilidad de una justificación de la guerra en el caso de que se trate de la defensa de un Estado invadido o agredido por otro o en el caso de que se trate de la intervención (con el apoyo de la comunidad internacional) en un país con un régimen genocida o que haya atentado abiertamente contra los derechos humanos.

Ahora bien, la responsabilidad de la comunidad internacional implicaría la necesidad de formar un ejército no sólo de paz, sino un

[30] La escasez de energía, de materias primas y de alimentos puede aumentar y conducir al mundo a un colapso si la población global sigue creciendo exponencialmente, si seguimos destruyendo la naturaleza y si no encontramos medios tecnológicos "limpios" y mucho más eficientes de producir alimentos y energía.

ejército internacional de guerra, con capacidad y autoridad suficiente para intervenir en cualquier nación en defensa de la población civil en peligro. Está claro que esta forma de intervención implicaría suprimir en algunos casos la soberanía de algunos Estados, de lo contrario, sólo seremos espectadores de múltiples guerras fratricidas que desangran a muchas naciones, así como de guerras estratégicas que obedecen sólo a los intereses de algunas potencias.

Quizá lo más conveniente para evitar la guerra y controlar la violencia sea alcanzar un acuerdo internacional en el marco de una renovada ONU que establezca los límites precisos en el ejercicio de la intervención en aquellas naciones que cometen violaciones sistemáticas y masivas a los derechos humanos,[31] así como la activación de la Corte Penal Internacional para procesar y juzgar a cualquier criminal que haya violado los derechos humanos en cualquier parte del mundo.[32]

Para ello, es indispensable una recomposición democrática de la ONU.[33] El derecho internacional tendría que convertirse en derecho cosmopolita. La comunidad internacional tendría la responsabilidad y la obligación de actuar (no sólo diplomática sino también *militarmente*) de manera más decidida y enérgica en cualquier parte del mundo en donde se cometieran violaciones graves y masivas contra los derechos humanos. Los Estados tendrían que ceder algo de su soberanía para pactar un acuerdo internacional que diera a una nueva ONU la autoridad moral y política para ejercer coacción o para actuar incluso militarmente contra los Estados tiránicos (protegiendo a la población civil) que cometieran crímenes contra la humani-

---

[31] El objetivo primordial de esas intervenciones debe ser asegurar zonas de protección a la población civil en peligro, así como la desarticulación de organizaciones terroristas. El objetivo de derrotar militarmente y derrocar a regímenes ilegítimos no debe anteponerse ante la necesidad de proteger a las víctimas civiles.

[32] La necesidad de crear un tribunal penal internacional permanente deriva de que, aunque teóricamente los crímenes de lesa humanidad no prescriben y sobrepasan las jurisdicciones nacionales, en la práctica resulta extremadamente difícil juzgar a quienes han cometido violaciones del Derecho Internacional Humanitario, pues casi siempre conservan suficiente poder político como para eludir la acción de la justicia. Muchos altos mandos militares o políticos de los regímenes genocidas están impunes, o bien han sido exonerados o amnistiados en sus propios países. El caso Pinochet es muy explícito al respecto.

[33] El Consejo de Seguridad, que es una oligarquía dominada por las potencias nucleares vencedoras en la Segunda Guerra Mundial, toma las decisiones importantes de la ONU.

dad. La ONU dispondría entonces de un ejército propio responsable de esas delicadas operaciones, en lugar de que sea un solo país y sus aliados militares (OTAN) el que se ostente como una especie de gendarme mundial. Esto eliminaría la doble política y la doble moral que ha prevalecido en la ONU por el predominio de las potencias nucleares y sus intereses geopolíticos (Estados Unidos, Rusia, China, la Unión Europea).

El Tribunal Penal Internacional de Naciones Unidas, que ya está en proceso de ratificación, deberá ser permanente y con facultades amplias para conocer y castigar crímenes cometidos en cualquier región del planeta; debe ser distinto de los cuatro tribunales penales internacionales temporales establecidos *ad hoc* durante el siglo XX: el Tribunal Internacional Militar de Nüremberg, el Tribunal Internacional Militar de Tokio, el Tribunal Penal Internacional para la antigua Yugoslavia y el Tribunal Penal Internacional para Ruanda.

Por lo que respecta a la guerra de avanzada tecnología, ésta debe tener un límite: el bombardeo debe dejar de ser un recurso estratégico indiscriminado. Bombardear objetivos militares o que sostienen la infraestructura bélica puede ser hasta cierto punto moralmente justificable, pero el bombardeo a cualquier concentración de población civil es injustificable. Hemos constatado que no existe todavía una tecnología capaz de asegurar un bombardeo de máxima precisión, y mientras no la haya, bombardear cerca o en medio de población civil inocente es inadmisible.

Tenemos que reafirmar ahora, desde la ética filosófica, que no es moralmente aceptable en una guerra matar intencionadamente a gente inocente como medio para doblegar a un régimen, incluso si es tiránico y genocida o este régimen representa, efectivamente, un mal mayor, como fue el caso del nazismo, el imperio japonés o el régimen de Saddam Hussein. Sin embargo, la guerra tecnológica moderna implica por necesidad la muerte no intencionada de civiles inocentes; eso es irremediable, pero el ataque es inadmisible cuando el único medio de alcanzar el objetivo militar incluye necesariamente la muerte de muchas personas inocentes. El bombardeo nuclear, así como todo bombardeo estratégico o ataque indiscriminado sobre la población, no acepta ninguna justificación ética.

Debemos reactivar el debate sobre los fines y consecuencias de la guerra de alta tecnología y sobre la necesidad de la intervención internacional en *cualquier lugar* en donde se cometan violaciones sistemáticas y masivas contra los derechos humanos. Ambos aspectos deben combinarse en una nueva política internacional de res-

ponsabilidad compartida que establezca la transición del *estado de naturaleza internacional* a un *estado planetario de pleno derecho*. Un pacto fundacional de un Estado político global sería la base ética y jurídica para evitar las guerras o solucionar los conflictos ya existentes o para, como último recurso, emprender intervenciones armadas con un ejército internacional en defensa de la población civil que sea víctima de un régimen dictatorial y homicida.

Epílogo

La humanidad lleva en sus entrañas la violencia como signo de su finitud, de sus carencias, de sus miedos y de sus excesos, en suma, como huella de la *hybris* consustancial a su ser; pero el hombre también lleva inscrita en su ser una potencialidad para la paz y la concordia, para el altruismo y la cooperación. La violencia no puede ser eliminada, al parecer, pero tampoco puede ser cancelada la perenne aspiración a un estado de paz.

El desafío moral para la humanidad en el futuro inmediato es la contención de la violencia, el dominio de los impulsos tanáticos colectivos para fortalecer las fuerzas de la vida y de la paz, de la tolerancia y del respeto a la dignidad humana. Mientras exista ética, puede sobrevivir la fuerza del mensaje de no violencia, de tolerancia y de concordia.

A principios del siglo XX, los intelectuales europeos confiaban en el progreso moral de nuestra civilización y pensaban que la barbarie había sido ya superada. Ahora, ante los múltiples regímenes opresivos, el genocidio, el terrorismo, el exterminio étnico y religioso o la amenaza nuclear, la conciencia ética tiene una nueva dimensión: sabemos ya de lo que el hombre es capaz si posee los medios tecnológicos, si la tecnología está destinada, en su diseño y en el uso, hacia los fines atroces de exterminio. Hemos perdido ya la inocencia. Además, el colapso de la autoridad religiosa y la decadencia de la creencia en un Dios han dejado un vacío de ley moral universal. Sabemos que ninguna ley religiosa ha podido impedir el carnaval de la crueldad (en palabras de Glover) que ha sido el siglo XX.

A partir de ello, no podemos aspirar a la realización de una utopía ética de armonía universal ni a la realización a largo plazo de una paz perpetua, como proponía el filósofo de Königsberg. La ética de nuestros tiempos no puede ser una ética de leyes máximas, sino quizá una ética de acuerdos y pactos mínimos; no puede ser una

ética de razón pura, de valores absolutos, sino una ética concreta que comprenda la complejidad y dinamismo del mundo de la vida.

El siglo de Hitler, Stalin, Pol Pot, Saddam Hussein, Pinochet y compañía resultó un durísimo golpe a la inocencia y a las ingenuas esperanzas en el progreso moral de la humanidad. Faltaba comprender algo más sobre la naturaleza humana: el poder de las fuerzas tanáticas, la necesidad de autoafirmación mediante la exclusión de los otros, la fuerza desastrosa de las ideologías, el terrible efecto de la técnica de la propaganda política, en suma, el odio y el resentimiento en conjunción con el desarrollo tecnológico. Esas pulsiones también son parte de nuestra naturaleza y ahora nuestro deber es conocerlas y tratar de dominarlas, no de ignorarlas o disimularlas. Por eso es urgente crear una cultura mundial tolerante, democrática, respetuosa de la dignidad y de la autonomía, así como formar un nuevo orden internacional en el que impere la democracia republicana y el respeto a los derechos humanos.

APROXIMACIONES INTERPRETATIVAS SOBRE *EL CONCEPTO DE LO "POLÍTICO"* DE CARL SCHMITT

Adalberto Juárez*

El objetivo de la presente exposición es desarrollar algunas de las ideas que Carl Schmitt propone en relación con los temas de lo "político" y de la guerra para recuperar y analizar algunas de las críticas que este autor realiza en torno al concepto de lo "político" y de la soberanía de los Estados. Queremos advertir al lector que sólo nos referiremos a los temas de la guerra, lo "político" y la soberanía, palabras clave en nuestra exposición, principalmente porque el autor propone que la soberanía se manifiesta en relación con la toma de decisiones y el compromiso que se tiene con ellas.

Los temas de la guerra, lo político y la soberanía del Estado, del pueblo o del ciudadano han sido inspiración de numerosas obras de investigación en algunos saberes especializados como la ciencia, la teoría y filosofía política, la teoría del Estado y del Derecho público internacional, por citar sólo algunos; hecho por el cual se puede proponer que sobre los temas en discusión (la guerra, lo político y la soberanía) existe una serie de interpretaciones, algunas quizá más válidas que otras.

Ahora bien, para realizar una exposición descriptiva, es necesario optar por excluir aquellas interpretaciones que no cumplan con el o los objetivos de dicha exposición.

Dadas estas propuestas y aclarando que la presente exposición no es exhaustiva, ni comparativa ni incluyente de todas las descripciones sobre los conceptos de la guerra, lo "político" y la soberanía, sino sólo descriptiva, podemos ahora establecer que el objetivo de la presente exposición es desarrollar algunas de las ideas que Carl Schmitt propone en relación con los temas de lo "político" y de la guerra para recuperar y analizar algunas de las críticas que este au-

* Escuela de Derecho, Universidad Intercontinental.

tor realiza en torno al concepto de lo "político" y de la soberanía de los Estados.

El marco teórico específico de Carl Schmitt son sólo dos obras: *El concepto de lo "político"*[1] y *Teoría del Partisano*,[2] toda vez que aquí sólo haremos referencia a los temas de la guerra, de lo "político" y de la soberanía principalmente. El autor en estas obras propone que la soberanía se manifiesta en relación con la toma de decisiones y el compromiso que se tiene con ellas; que el concepto de lo político, si se quiere comprender desde su realidad existencial, requiere recuperar las categorías de amigo-enemigo y que este hecho a su vez propone una nueva interpretación y justificación de la violencia entre quienes desarrollan un combate, puesto que para Schmitt y Clausewitz, la guerra es continuación de la política.

La metodología empleada en nuestra exposición está prevista en dos partes: *a)* cuando sean citas textuales de Schmitt, sólo se emplearán los datos y criterios propuestos en las citas 1 y 2, seguidos del párrafo o ideas recuperadas; *b)* las notas a pie de página serán empleadas cuando sea necesario ampliar o restringir alguna idea o propuesta desarrollada al interior del texto.

I. La propuesta interpretativa del concepto de lo "político" y la soberanía

Al igual que Maquiavelo y Hobbes, Schmitt construye el concepto de lo político desde una concepción antropológica pesimista. Siendo así, es posible proponer que una concepción de lo político requiere de una comprensión antropológica, por lo menos en Schmitt. Sin embargo, como proponemos dejar la comprensión de las propuestas antropológicas schmittianas, en este inciso sólo diremos que la comprensión antropológica de este autor niega los principios de igualdad y apela más al de la autoridad del más fuerte, con el cual se impone la definición de enemigo en relación con uno mismo.

Para Schmitt, el desarrollo de la identidad llegaría a comprenderse a partir de que uno considere "enemigo" a otro por cuestiones de autoridad, misma que requiere de reconocimiento e institucionalización en el Estado. Si es de esta manera, en una compren-

[1] Carl Schmitt, *El concepto de lo "político"*, México, Folios, 1985. De aquí en adelante: Schmitt 1985a.

[2] Carl Schmitt, *Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de "lo político"*, México, Folios 1985. De aquí en adelante: Schmitt 1985b.

sión de lo "político" convergen otras comprensiones, como las que hacen referencia a la antropología y al Estado. ¿Por qué?

Al comprender desde Schmitt que el concepto de lo político requiere recuperar las categorías de amigo-enemigo, es necesario interpretar *quién* puede ser el que defina a alguien como enemigo. Esta inquietud, se resuelve dentro del Derecho público internacional, dentro de la teoría del Estado, dentro de la ciencia/teoría política o dentro de la filosofía política, con la recuperación de la "soberanía" del Estado. Dicha soberanía, llevaría a un estado a resolver problemas o conflictos dentro del territorio jurisdiccional del Estado en cuestión.

Esta definición, entonces, desarrollaría dos sentidos de interpretación: *a)* que la soberanía del Estado lleva a decidir y a comprometerse con una determinada elección o decisión política y *b)* que en dicha soberanía se manifiesta la actividad política del Estado.

Ahora bien, es posible argumentar desde el Derecho público internacional que sea precisamente el Estado quien defina o imponga el término de "enemigo" por medio de lo que puede llamarse *ius belli*,[3] o prerrogativa que tiene un Estado soberano e independiente de declarar la guerra a alguien que considere enemigo, pero siempre dentro del Derecho público internacional, lo cual indica que, lejos de promover la guerra o las hostilidades violentas entre amigos y enemigos, tal derecho las limita. En palabras de Schmitt sería lo siguiente: "Estado y soberanía son los fundamentos de las delimitaciones de derecho internacional hasta aquí aplicadas a la guerra y a la hostilidad" (Schmitt 1985a: 6).

Pero ahora veamos la otra cara de la moneda: la guerra y el *ius belli* están estrechamente relacionados y vinculados, toda vez que la guerra no se desarrollaría sin el *ius belli*, lo cual llevaría a proponer que la guerra como continuación de la política (Clausewitz) es posible porque los bandos agrupados entre amigo y enemigo son soberanos al momento de manejar su realidad existencial y no porque cubran consideraciones jurídicas o normativas. Aún más, para Schmitt, la relación y conducción de la guerra a través del *ius belli* llevaría a recuperar que:

[3] En este sentido, se recomiendan las lecturas de algunas obras sobre Derecho público internacional: Carlos Arellano García, *Derecho Internacional Público*, México, Porrúa, 1983, vol. II, en especial pp. 343-457; César Sepúlveda, *Derecho Internacional Público*, México, Porrúa, 1996; y Alfred Verdross, *Derecho Internacional Público*, Madrid, Aguilar 1978, en especial pp. 415-480; aunque el mismo *ius belli* en Schmitt tiene otras connotaciones como veremos más adelante.

> La guerra se conduce de Estado a Estado como una guerra de ejércitos regulares, estatales, entre dos conceptos soberanos de *ius belli*, que se respetan incluso aún durante la guerra en cuanto que enemigos, sin discriminarse mutuamente como criminales, de manera tal que una conclusión pacífica es posible, mejor aún, permanente como la normal conclusión casi obvia de la guerra (Schmitt 1985b: 119).

Lo cual nos llevaría a enfatizar y proponer, con base en lo anterior, que:

- La guerra se conduce de Estado a Estado a través de ejércitos regulares y estatales, por lo mismo, una guerra no se podría interpretar adecuadamente a partir de los encuentros o combates entre un ejército regular estatal y un ejército mercenario o entre dos ejércitos mercenarios.
- La guerra se conduce entre dos conceptos soberanos de *ius belli*; es decir, que los Estados agrupados en amigo-enemigo pueden declarar la guerra porque son soberanos, o bien, que la guerra sólo puede ser declarada y desarrollada entre dos Estados soberanos;
- Los Estados se respetan como enemigos incluso en guerra, y no se discriminan mutuamente como criminales. Ello llevaría a proponer, precisamente, que la consideración o la imposición de las categorías amigo-enemigo por las cuales se define el concepto de lo "político" e incluso la guerra, llevaría a considerar o a desarrollar la identidad o realidad existencial a partir de la soberanía, no a partir de las descalificaciones.
- Una conclusión pacífica es posible, mejor aún, permanente como la conclusión normal, casi obvia, de la guerra; es decir, la paz es conclusión de la guerra, no de una lucha contra ella. Por lo mismo, la violencia se justifica en la guerra y en la paz como consecuencia de ella, como lo veremos en su momento.

Para evitar que el enemigo sea visto como un símbolo y no como una realidad existencial, es decir, para que la dualidad amigo-enemigo sea vista como una posibilidad existencial para definir lo político e incluso, para vincularla con el Estado, es necesario entender desde las siguientes propuestas de Schmitt que:

- La distinción específica para referirnos a los motivos y acciones políticas es la distinción entre amigo (*Freund*) y enemigo (*Feind*) (Schmitt 1985a: 23).
- El significado de esta distinción indica el grado de intensidad, de unión o separación, de asociación o disociación, o bien, de consenso y disenso. En este sentido, tal unión o separación, para Schmitt, pueden subsistir teórica y prácticamente, sin que al mismo tiempo puedan ser empleadas para realizar distinciones morales, estéticas o económicas, o quizás entendidas, en sentido individualista privado, como expresión de sentimientos y tendencias privadas (Schmitt 1985a: 23-25).
- El enemigo es simplemente otro, el extranjero (*der Fremde*), en un sentido particularmente intensivo, de modo que "en el caso extremo sean posibles conflictos con él, que no pueden ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero 'descomprometido' y por eso 'imparcial'" (Schmitt 1985a: 23), lo cual llevaría a enfatizar que las acciones y decisiones políticas relacionadas con el enemigo llevan a desarrollar compromisos que sólo pueden ser resueltos por los Estados en disputa, no por un tercero descomprometido e imparcial, aunque, posiblemente, también el enemigo sería o puede ser aquel descomprometido e imparcial porque no decide ni se compromete con las decisiones.

Más aún, la recuperación de los conceptos amigo-enemigo brinda aquellos elementos necesarios para comprender no sólo el concepto de lo "político", sino incluso ciertos procesos de asociación o bien como posibilidad concreta de la existencia política de un estado. En este último sentido, Schmitt se expresa de la siguiente manera: "los pueblos se agrupan en base a la contraposición de amigo y enemigo y que esta última todavía hoy subsiste realmente como posibilidad concreta para todo pueblo dotado de existencia política" (Schmitt 1985a: 25).

Antes de seguir adelante, conviene enfatizar las siguientes ideas:

- El Estado es el que tiene el monopolio de la decisión política e incluso la decisión de definir quién es el amigo y quién el enemigo.
- En relación con la comprensión de las categorías amigo y

enemigo, es posible recuperar la realidad existencial del concepto de lo "político" y, más aún, de la posibilidad real de la existencia política de un Estado. Por lo mismo, el Estado y lo "político" están íntimamente vinculados.

- En un sentido restringido, el amigo es el que participa y comparte concepciones políticas o derechos y obligaciones por un lado, o el que tiene una misma realidad existencial, por otro.
- Para Schmitt:

> el enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y que se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. El enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, deviene por ello mismo en público. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus*, en sentido amplio; el πολεμίως[4] y no el ἐχθρός[5] (Schmitt 1985a: 25)

De aquí que sea el Estado quien reserve para sí la decisión sobre la relación amigo-enemigo, decisión que manifestaría, precisamente, la soberanía del mismo Estado. Sin embargo, ¿qué es lo que pasa actualmente con la soberanía del Estado? Es decir, ¿de qué forma el Estado manifiesta hoy en día su soberanía? Para responder a estas preguntas proponemos el desarrollo del siguiente punto.

II. Estado y guerra

Para Schmitt ese Estado es "modelo de unidad política, el Estado como titular del más extraordinario de todos los monopolios, o sea el monopolio de la decisión política, esa brillante creación del formalismo europeo y del racionalismo occidental está por ser destronado" (Schmitt 1985a: 4). Esta propuesta schmittiana es operativa hoy en día por las siguientes razones:

- El término "político" es usado hoy a menudo en el mismo sentido que *político-partidario*. Este comportamiento político se manifiesta en la conquista de puestos y prebendas políti-

---

[4] Πολεμίως: Enemigo, hostil.

[5] Ἐχθρός : Odioso, aborrecible.

cas de partido. En México, este hecho es un tanto más manifiesto, toda vez que el desarrollo de compromisos y decisiones políticas, se lleva a cabo a través de un sistema de partidos.

- Cuando en el interior del Estado (entendido como unidad política) las contradicciones entre los partidos políticos se han convertido en las contradicciones políticas *tout-court*, entonces se ha llegado al grado extremo de desarrollo de la política interna, o sea que se han transformado en decisivos para el choque armado ya no de los reagrupamientos amigo-enemigo de la política exterior, sino de aquellos internos al Estado (Schmitt 1985a: 29).
- Esto llevaría entonces a que la posibilidad real de lucha se desarrolle de acuerdo con la primacía de política interna de un Estado, y llevaría, como propone Schmitt, ya no a la guerra entre unidades nacionales organizadas (Estados o imperios) sino más bien a la guerra civil (Schmitt 1985a: 29).

Dadas estas últimas ideas, ahora podemos considerar:

- Dos tipos de guerra: la guerra como lucha armada entre unidades políticas organizadas y la guerra civil como lucha armada llevada a cabo al interior de un Estado o imperio por la primacía, de la política interior precisamente, en ocasiones es partidista.
- La posibilidad real de lucha se reduce a problemas de política partidista. Si es así, la esencia de la política se vería reducida a la lucha y al acaparamiento de compañeros de sector, de voluntarios o de simpatizantes de un partido político.
- Por lo mismo, el combate real y existencial por el que se puede encontrar y desarrollar mi identidad o mi existencia, se ve reducido a simples denostaciones del contrincante político,[6]

[6] En este sentido, el Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales (Cofipe) prevé lo siguiente: "Son obligaciones de los partidos políticos nacionales: [...] b) abstenerse de recurrir a la violencia y a cualquier acto que tenga por objeto o resultado alterar el orden público, perturbar el goce de las garantías o impedir el funcionamiento regular de los órganos de gobierno; [...] p) abstenerse de cualquier expresión que implique diatriba, calumnia, infamia, injuria, difamación o que denigre a los ciudadanos, a las instituciones públicas o a otros partidos políticos y sus candidatos, particularmente durante las campañas electorales y en la propaganda política que se utilice durante las mismas" (Artículo 38, incisos b y p respectivamente).

en ocasiones auspiciadas por la hegemonía y por la permanencia, temporalmente larga, de un partido en el poder.

En relación con esta última idea, nuestro autor (Schmitt 1985a: 31) propone que el criterio de la distinción entre amigo y enemigo no significa tampoco que un determinado pueblo, imperio, Estado o, en su caso, un partido político, deba ser por la eternidad el amigo o el enemigo de otro pueblo, Estado, imperio u otro partido político, o que la neutralidad no sea una decisión políticamente válida.

Y ahora nuestra interpretación adquiere otro sentido, porque al no existir enemigos eternos, se requiere entonces incorporar una estrategia política. Dicha estrategia adquiere su expresión, al parecer, en la neutralidad. Schmitt propone lo siguiente en relación con ella:

- En el concepto de neutralidad existe el dominio y el presupuesto final de la posibilidad real del reagrupamiento político amigo-enemigo (Schmitt 1985a: 32).
- Al haber sólo neutralidad sobre la tierra, no solamente tendría su fin la guerra, sino también la misma neutralidad (Schmitt 1985a: 32).
- Ello llevaría a hacer innecesaria la política de impedir la lucha, al extinguirse la posibilidad real de combatir (Schmitt 1985a: 32).

Estas ideas nos llevarían ahora a comprender por qué la guerra es continuación de la política (como lo propone Clausewitz) y también por qué la guerra no puede ser maldita por aquellos que están a favor de la paz. Sería un engaño manifiesto. En palabras de Schmitt sería lo siguiente:

> Maldecir la guerra como asesinato y después pretender de los hombres que hagan la guerra y que en la guerra maten y se hagan matar a fin de que "no haya nunca más una guerra", es un engaño manifiesto. La guerra, la disponibilidad a morir de los combatientes, la eliminación física de otros hombres que están de parte del enemigo, todo esto no tiene ningún sentido normativo, sino uno existencial, referido a la realidad de una situación consistente en la lucha real contra un enemigo real y no a algún ideal, programa o normatividad (Schmitt 1985a: 45).

De estas últimas ideas, queremos enfatizar que en la guerra existe el supuesto de que los combatientes tengan una disponibilidad a morir[7] (en ocasiones expresa como en el caso de los que combaten en una guerra santa) y de que la eliminación de otros hombres que están de parte del enemigo (lo cual implica una reagrupación social y la existencia probable y política de un Estado), no tenga un sentido normativo, sino existencial, en tanto que es en relación con el enemigo como se determina la existencia y la identidad del Estado o de los combatientes. Dadas estas ideas, me adhiero a la propuesta de Schmitt:

> [Que en la guerra]No existe un fin racional, ni una norma tan justa, ni un programa tan ejemplar, ni un ideal social tan bello, ni una legitimidad o legalidad que pueda hacer aparecer como algo justo que los hombres se maten recíprocamente. Si semejante destrucción física de la vida humana no deriva de la afirmación existencial de la propia forma de existencia frente a una negación igualmente existencial de dicha forma, no puede tampoco encontrar legitimación. Una guerra no puede fundarse tampoco en normas éticas o jurídicas (Schmitt 1985a: 45).

Y es precisamente con estas palabras como Schmitt comprende que:

- La legitimación de una destrucción física de la vida se encuentra en un sentido existencial, no por otros motivos, como los económicos. En este sentido y con palabras del autor, se propone que:

> la sociedad que funciona según cánones económicos tiene medios suficientes para excluir de sí a quien sucumbe o no logra éxito en la competencia económica, o incluso al mero "perturbador", y puede volverlo no peligroso de modo "pacífico, no violento". Dicho en términos concretos, puede hacerlo morir de hambre si no se resigna espontáneamente" (Schmitt 1985a: 45).

[7] En este sentido, Schmitt propone que "El estado como unidad política decisiva ha concentrado en sus manos una atribución inmensa: la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente a menudo de disponer de la vida de los hombres. En efecto el *ius belli* contiene una disposición de este tipo; ello implica la doble posibilidad de obtener de los miembros del propio pueblo la disponibilidad de morir y de matar, y la de matar a los hombres que están de parte del enemigo" (Schmitt 1985a: 42).

Palabras que llevarían a desarrollar, en otro momento y exposición, una crítica a la globalización.

- Una guerra no puede fundarse tampoco en normas éticas o jurídicas (Schmitt), porque ella es una posibilidad existencial y política, aunque también es posible admitir, junto con Sun Tzu[8] y Maquiavelo[9], que la guerra puede ser comprendida como último recurso cuando otros fallan, a decir de Tzu, y que sólo la pueden ejercer las repúblicas y los reinos, según Maquiavelo. Pasemos ahora a nuestras propuestas de conclusión.

III. Ciudadano como combatiente. Teoría del Partisano

Antes de comenzar la exposición de este tercer inciso de la exposición, queremos expresar y compartir que es probable que con las propuestas de Schmitt sea posible hacer una defensa o apología de la guerra, de los combates violentos armados, entre reagrupaciones políticas entre amigo-enemigo.

Sin embargo, a lo largo de la exposición fue posible proponer que la guerra exige ser desarrollada como necesidad existencial para poder determinar la identidad y la existencia política de un Estado. Esta misma identidad y existencia viene a ser recuperada en la capacidad de decisión y compromiso político del mismo Estado.

Si es de esta manera, la imposición de la categoría política de enemigo requiere, por lo menos, que sea declarada por un Estado soberano y políticamente existente, y por motivos existenciales, no

---

[8] Sun Tzu, *El arte de la guerra*, México, Coyoacán, 2001, trad. Enrique Toomey. Aunque para este último la guerra es una grave preocupación del Estado, se reconoce así (por primera vez y por Tzu) que la lucha armada no es un desvarío transitorio, sino un acto consciente y repetido, susceptible por lo tanto de un análisis racional. Sun Tzu creía que la fortaleza moral y las facilidades intelectuales del hombre eran decisivas en la guerra y que si se aplicaban debidamente, podía hacerse con éxito seguro. Nunca debía emprenderse la guerra sin reflexionar o con descuido, sino adoptando previamente medidas encaminadas a facilitar el triunfo (p. 51).

[9] Nicolás Maquiavelo, *El arte de la guerra*, México, Fontamara, 2001, trad. Luis Navarro. Según el autor, "la guerra es un arte con el cual ningún hombre en ningún tiempo puede vivir, como particular, honradamente, correspondiendo ejercitarlo a las repúblicas y a los reinos" (p. 16). Más adelante, el mismo Maquiavelo propone dos cosas: "una, que el hombre de bien no puede tener el ejercicio de las armas como oficio, y otra, que en una república o en un reino bien organizado no se permite a los ciudadanos militar por su cuenta" (p.18).

por criterios morales, éticos, jurídicos, normativos, culturales, estéticos e incluso, económicos o de clase social.

En este sentido, Schmitt advierte que: "Al enemigo de combate se le empieza a considerar como a un verdadero criminal cuando la guerra (por ejemplo la guerra civil), se libra entre enemigos de clase y cuando su objetivo primordial se convierte en la eliminación del gobierno del Estado" (Schmitt 1985b).

Este tipo de decisiones y compromisos políticos llevarían a adoptar la guerra como continuación de la política, tal y como lo proponen Clausewitz y Schmitt. No por estas argumentaciones o fundamentaciones estamos motivados a adoptar la guerra o el combate como forma (que de hecho lo es) de encontrar y desarrollar existencialmente nuestra identidad. No, puesto que quien tiene la prerrogativa de la guerra es única y solamente el Estado.

Pero en tanto que en el concepto de lo "político" se incluyen las comprensiones relacionadas con el Estado y la antropología (de hecho la concepción de lo "político" en Schmitt parte de una comprensión pesimista del hombre), ahora es necesario plantear lo siguiente: ¿sólo el Estado que declara la guerra es políticamente existente?, ¿la formación política de este Estado, en relación con sus ciudadanos, está necesariamente dirigida a desarrollar las virtudes del guerrero o del combatiente? Y si es irremediablemente de esta manera, ¿el hombre de Estado que propone Schmitt es un combatiente? Y si también se contesta que sí a esta pregunta, ¿cómo hablar de este ciudadano combatiente en palabras de Schmitt?

Para responder a esta última pregunta, es necesario que la guerra (sobre todo la civil), entre Estados enemigos en ocasiones se lleva a cabo por ejércitos regulares. Dichos ejércitos son de esta manera porque tienen las siguientes características: *a)* tienen superiores responsables; *b)* tienen señales de reconocimiento, fijas y visibles; *c)* tienen armamento visible, y *d)* tienen respeto de los usos y reglas del derecho de guerra.

Sin embargo, en ocasiones existen grupos de ciudadanos que sin ser "regulares" combaten también al enemigo de un Estado. Tal es el caso del "partisano" que propone Schmitt y que ubica históricamente en la guerra de guerrillas llevada a cabo por el pueblo español de 1808 a 1813 contra el ejército extranjero, que incluso "corrió el riesgo de combatir una batalla sin esperanzas; un pobre diablo, un primer ejemplar típico de aquella carne de cañón que utilizaban las grandes potencias para sus conflictos armados" (Schmitt 1985b: 117).

Este partisano de Schmitt tiene las siguientes características:

- Es irregular, lo cual quiere decir que aunque no depende del Estado, ambos tienen el mismo enemigo.
- Tiene compromiso político. Es decir, el partisano combate dentro de una formación política y justamente el carácter político de sus acciones valoriza el significado originario de la palabra partisano: partido, combatiente en guerra o en política activa, es decir en revoluciones.
- Tiene movilidad, celeridad, ataques y retiradas sorpresivas. Éstas se incrementan por el progreso de la técnica y el aumento de la motorización.
- Es telúrico, es decir, prescinde de la movilidad táctica y se mantiene fundamentalmente con la movilidad defensiva; ésta pierde su origen, objetivo, forma y naturaleza cuando el partisano se apropia de una ideología de agresividad absoluta y tecnificada o cuando el partisano anhela una revolución mundial.

Estas últimas ideas permiten concluir, por un lado, que existen dos tipos de guerra que tienen que ver con el partisano: la civil y la colonial. "La primera era (es) una guerra conducida por un ejército estatal regular contra otro ejército estatal regular. La guerra civil abierta se consideraba como una rebelión armada, que se sofocaba mediante el estado de sitio y con la intervención de la policía y del ejército, a menos que no llegase al reconocimiento de los revoltosos como parte beligerante" (Schmitt 1985b: 120). Por otra parte, los partisanos son vistos de dos maneras: como una especie de *truppe leggere*, sumamente móviles, pero siempre regulares; o como sujetos que están simplemente fuera de la ley; son considerados, por lo mismo, como criminales particularmente execrables (Schmitt 1985b: 119). Aunque también existe el partisano autóctono, que recupera e incluye en la guerra un vínculo con la tierra, con la población autóctona y con la particular naturaleza del territorio del Estado. Representa un tipo de combatiente activo sólo en tierra firme. Ejemplos de este partisano autóctono son, para Schmitt: Mao Zedong, Ho Chi-Minh y Fidel Castro. Nosotros añadiríamos al Che Guevara y al Subcomandante Marcos

El partisano conoce bien a su enemigo y arriesga, que es muy distinto de lo que hace quien fuerza a un bloqueo o practica el contrabando. El partisano no arriesga sólo su vida; como todo combatiente regular, sabe (y para él todo depende de este hecho), que el enemigo lo considera fuera de todo derecho, honor y legalidad, aunque en este sentido el partisano, entre otras de sus características,

supera las contradicciones de regular-irregular o legal-ilegal por el *ius belli* más contemporáneo y vigente. De aquí que "el partisano moderno no espera del enemigo ni derecho ni piedad. Él se ha colocado fuera de la enemistad convencional de la guerra controlada y circunscrita, transfiriéndola a otra dimensión: la de la enemistad real que, mediante el terror y las medidas antiterroristas, crece continuamente hasta la destrucción recíproca" (Schmitt 1985b: 120).

Ya con estas ideas expuestas sobre la obra *Teoría del Partisano*, es posible proponer que ser hombre para Schmitt significa ser combatiente o un individualista coherente consigo mismo y que lucha para sí y que, si tiene coraje, inclusive lucha por su cuenta y riesgo: ¡se convierte en un partisano de sí mismo! Es decir, ¡un hombre auto-creado!

IV. Conclusiones

Como fue expresado en su momento, parece ser que con las propuestas de Schmitt se podría hacer una apología de la guerra e incluso de la violencia desde la imposición de las categorías amigo-enemigo.

Sin embargo, esta propuesta no es del todo acertada, porque para Schmitt la guerra sólo puede ser justificada por razones existenciales, no por criterios económicos o de clase social. Estas propuestas llevarían a incorporar en nuestra exposición las siguientes inquietudes:

- La guerra, e incluso la violencia, es justificada por la necesidad política (en nuestro caso) de la existencia de un Estado o de un ciudadano de dicho Estado. Por lo tanto, las guerras que se declaran en contra del "terrorismo" y en favor de la "libertad duradera", no serían más que excesos retóricos que llegarían a crear lo que para Schmitt es un engaño manifiesto.
- Un Estado existe a partir del desarrollo político y de la afirmación de su identidad desde la guerra.
- Ello implicaría proponer que en la guerra se exigiría el reconocimiento del enemigo como tal, no como delincuente, malandrín, revoltoso, etcétera.
- Como el Estado es el único depositario del uso de la violencia, ningún individuo puede desarrollar la guerra a título personal.
- La soberanía entonces se desarrollaría como capacidad de decisión y compromiso político, no desde la guerra o desde la violencia.
- La paz sería el resultado de las decisiones y compromisos en torno a la guerra, no previa a ella. Aquí el problema sería la

aceptación que tienen dichos compromisos y decisiones por parte de los ciudadanos, en nuestro caso, combatientes.

- En este último sentido, el ciudadano combatiente tendría que aceptar las decisiones del mismo Estado en torno de la guerra o de la paz. ¿Por qué? Porque un combatiente, al pretender siempre estar en guerra combate, traiciona las características y políticas de la misma guerra.
- Si es de esta manera, ahora es necesario atender a que la guerra o la violencia, al igual que la paz, tienen sus estadíos ya históricos, ya existenciales. Por lo mismo la paz se desarrollaría, muy probablemente como resultado de la afirmación de la existencia o de la identidad del Estado o quizá del combatiente.
- Por lo mismo, diremos junto con Maquiavelo y Sun Tzu: "La guerra es el último recurso, cuando otros han fallado", pero sólo para desarrollar la existencia.
- Dadas estas ideas, no sólo la guerra es continuación de la política (Clausewitz y Schmitt), sino que no puede ser interpretada o justificada desde categorías jurídicas, éticas, económicas o de clase.
- Más aún, la violencia desarrollada desde o en la guerra, según es nuestro caso, tendría, más que características tanáticas o de destrucción, criterios que tienen que ver con la existencia y la construcción de la identidad ya sea estatal, ya sea individual. ¿Será entonces posible que el hombre se desenvuelva en dos dimensiones: la muerte y la vida, o la destrucción y la construcción?
- Quizá en este punto consideraríamos pertinente y necesario proponer que los autores que afirmaron que el hombre se mueve en las dimensiones de la muerte y de la vida o de la destrucción y de la construcción, serían, entre otros, Sigmund Freud, a partir de los impulsos eróticos y tanáticos, y Friedrich W. Nietzsche, desde sus propuestas del nihilismo activo y pasivo y del ultrahombre, entre otros.

Ya vendrán más y mejores espacios donde podamos discutir otros temas no resueltos o derivados de la presente exposición: ¿la lucha por el reconocimiento que llevan a cabo los grupos excluidos es legítima?, ¿el Estado multicultural que proponen es el más pertinente y necesario?, ¿qué tipo de exclusión tienen?, ¿por qué un Estado multicultural y no otro?, ¿cómo hablar de ello?

ALTERIDAD Y COMUNICACIÓN

Levinas y el replanteamiento de la ética

Pedro Enrique García*

Este ensayo tiene una doble finalidad: 1) *Los análisis sobre la alteridad que Levinas elabora en un intenso diálogo con la fenomenología husserliana se resuelven en una teoría de la comunicación; esta teoría se aleja de los planteamientos tanto de la fenomenología clásica sobre la "empatía" (Scheler), la intersubjetividad (Husserl), como de sus desarrollos ontológicos (Heidegger).* 2) *Los rendimientos explicativos de las tesis de Levinas pueden ofrecer un marco conceptual más completo para dar cuenta del fenómeno de la comunicación como una estructura ética, de ahí la necesidad de confrontar las tesis de Levinas con una de las versiones posthusserlianas más importantes de la intersubjetividad: la ética comunicativa o del discurso (Apel y Habermas).*

La "ética comunicativa" o "ética del discurso" es la propuesta teórica que a finales de los años setenta presentan Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas de manera conjunta. Sin embargo, la obra de Habermas se ha alejado de las pretensiones de Apel de ofrecer una fundamentación trascendental de la ética. Así, frente a Apel, Habermas aboga por una fundamentación *universal* en la que la recuperación de las ciencias sociales reconstructivas, el falibilismo del racionalismo crítico y su actual acercamiento a los planteamientos neohermenéuticos del contextualismo ético, conforman el marco conceptual de una renovada teoría crítica de la sociedad en donde el recurso a una filosofía trascendental es abandonada. Este trabajo se centrará, ante todo, en la teoría ética de Habermas más que en la de Apel, pues, a pesar de sus diversos esfuerzos, no ha modificado su postura de manera significativa.[1]

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

[1] Sobre su actual concepción de la ética discursiva y la postura que asume ante la

Tanto Apel como Habermas articulan sus propuestas a partir de una crítica a los postulados básicos de las filosofías del sujeto, en la que sitúan a la fenomenología husserliana como una de sus expresiones más acabadas. La ética discursiva se define como una realización de la teoría de la intersubjetividad, que la fenomenología clásica no logró superar debido a un conjunto de aporías derivadas de la ontología que supone el análisis intencional;[2] y es en este punto donde confluye la crítica de Emmanuel Levinas a la filosofía trascendental con la ética discursiva. El modelo epistémico husserliano que atribuye la constitución de sentido a un sujeto trascendental prelingüístico y, por ende, presocial, se sitúa en un momento anterior al vuelco "hermenéutico-pragmático" de la filosofía. Esto no quiere decir que Levinas haya compartido los supuestos de este cambio conceptual, pues hay que destacar que pese a sus severas críticas a la fenomenología de Husserl, sigue dependiendo de los supuestos básicos de lo que podríamos llamar, no sin cierta ambigüedad, "método fenomenológico" cuya característica principal es el recurso a la subjetividad. A su vez, Levinas, a diferencia, por ejemplo, de Paul Ricoeur, es totalmente ajeno a otras corrientes filosóficas como la filosofía analítica, la hermenéutica, o el estructuralismo. ¿Qué puede aportar una obra como la de Levinas a una concepción de la ética tan distinta en su método y contenido como lo es la ética discursiva? No deseo realizar una comparación entre una y otra manera de entender la ética, pues las diferencias son evidentes y sus posibles compatibilidades también; mi objetivo es cuestionar ciertas lecturas unilaterales del pensamiento de Levinas que enfatizan algunos conceptos como "alteridad", "exterioridad", "rostro", "otro", "totalidad", etcétera, sin remitirse al marco conceptual del que parte —la fenomenología—. Levinas propone una ética de inspiración fenomenológica que ofrece rendimientos explicativos para la filosofía social y la teoría ética en general que, a mi juicio, no ofrece la ética discursiva.

En una compilación realizada a finales de los años ochenta por Gianni Vattimo, Apel presenta de manera sintética los motivos por los cuales el paradigma filosófico de la filosofía de la conciencia, en

propuesta de Apel, *cfr.* J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 127-231.

[2] R. Kozlowski, *Die Aporien der Intersubjetivität: eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie*, Würzburg, Kônigshaussen und Neumann, 1991.

la versión husserliana, ha "entrado en crisis" desde hace ya algunas décadas.[3] Para Apel el programa de "fundamentación última" que postulaba la fenomenología es inviable, pues se mantiene aferrado a una interpretación cartesiana de la filosofía, en donde la evidencia de la reflexión cogitativa se asume sin una orientación lingüística y, en consecuencia, se rechaza la contextualidad de la precomprensión de los fenómenos.

> En cuanto último clásico de la filosofía trascendental metódico-solipsista de la conciencia, Husserl no ha considerado el contexto lingüístico de la interpretación de la evidencia fenoménica como un *a priori*, es decir, que no lo ha considerado trascendentalmente ineludible. El hecho de que Husserl recurra a la evidencia fenoménica, tanto en el caso de la evidencia *empírica* como en el de la *evidencia apodíctica* (por ejemplo, en el caso de la reflexión trascendental sobre el *ego cogito* que debe sobrevivir a la colocación entre paréntesis del mundo existente), posee el carácter de la visión de esencias *no comunicada lingüísticamente* y, en consecuencia, prehermenéutica.[4]

La reflexión trascendental es la característica principal de las filosofías del sujeto que buscan adquirir el estatus de "filosofía primera" a través de evidencias que remiten a un *ego cogito*, eludiendo el discurso público y, a su vez, la explicación del sentido y la verdad en términos de discursos consensuales. Así las cosas, el fracaso de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad consiste en que la problemática de la *constitución* pasa de una elucidación de la estructura del sentido a conformarse en la estructura misma del sentido.[5] En la quinta meditación cartesiana, Husserl busca dar cuenta de la cuestión de la "experiencia de lo extraño" para demostrar que la fenomenología trascendental no recae en el solipsismo metódico. Los argumentos que Husserl presenta ahí son conocidos y no creo que haya necesidad de recordarlos; lo importante es retener un punto que, aparentemente, es el blanco de las críticas lingüístico-

---

[3] K-O Apel, "El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental", en G. Vattimo (comp.) *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 175-213.

[4] *Ibidem*, p. 186.

[5] A. Schütz, "El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl", en *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Buenos Aires, Paidós, 1968, pp. 291-316. R. Sokolowski. *The Formation of Husserls Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964, p. 217.

hermenéuticas y de las fenomenologías postrascendentales a la teoría sobre la experiencia del otro que Husserl presenta en esta obra y cuyo núcleo es la noción de constitución. Según Husserl, el otro es resultado de la actividad trascendental del *ego* que, en su ejercicio, da unidad y sentido a un mundo objetivo; por eso "el *otro,* según su sentido constituido, remite a mí mismo [...] es un *analogon* de mí mismo".[6] Con esta afirmación, Husserl introduce una serie de cuestiones que si bien han promovido interesantes desarrollos al interior del movimiento fenomenológico, también han provocado malentendidos. Entre estos últimos, quizá uno de los más ilustrativos es la interpretación que Theunissen ofrece de la teoría de la intersubjetividad de Husserl, la cual analiza oponiéndola a la perspectiva de Heidegger y la llamada "filosofía dialógica";[7] de esta manera Husserl queda situado como "solipsista" frente a un Heidegger que postula un "mundo en común" *(Mitwelt)* como estructura ontológica de la existencia humana, y un Buber que sostiene la relación "yo-tú" como un ámbito más originario con respecto a la relación epistémica "sujeto-objeto". Lo interesante es constatar que Theunissen deja completamente de lado los desarrollos de la teoría de la intersubjetividad que podemos consultar en los textos publicados por los Archivos Husserl de Lovaina, bajo el título de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (1973) y el dedicado al análisis de la síntesis pasiva (1966). Contra este tipo de lectura de Husserl, diversos estudios se han preocupado por mostrar que el paradigma husserliano no es inferior al paradigma "lingüístico" o "hermenéutico-pragmático";[8] la recuperación de la dimensión genética del análisis intencional, permite reencontrar en la fenomenología los elementos mínimos para elaborar una teoría social que no quede limitada por las aporías clásicas, que encontramos incluso en la sociología de Schütz. Algunos representantes actuales

---

[6] E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 126-127. Sobre el intento de fundar la intersubjetividad en una nueva concepción de la analogía *cfr.* J.-F. Courtine, "Lêtre et lautre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl", en Id., *Heidegger et la phénoménologie*, París, J. Vrin, 1990, pp. 355-379; y K. Hedwig. "Husserl und die Analogie", en *Zeitschrift für philosphische Forschung*, XXXVI, 1, 1982, pp. 77-86.

[7] M. Theunissen, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, The MIT Press, Cambrigde, 1986.

[8] D. Zahavi, *Husserl und Transzendentale Intersubjektivität: eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996.

de la fenomenología como Bernhard Waldenfels o Ichiro Yamaguchi,[9] han explorado la riqueza conceptual de la fenomenología en lo que se refiere al replanteamiento de la ética y la filosofía social sin renunciar, como en el caso de la ética discursiva, a la subjetividad; se trata de llevar el análisis intencional a ámbitos que la fenomenología clásica no exploró y que, en términos de Manfred Frank, son tarea de una fenomenología revisada.[10] Frente a la propuesta de Habermas de considerar que las filosofías del sujeto quedan superadas a partir del paradigma de la acción comunicativa, cabe preguntarse en qué medida el recurso a una teoría que busca sustituir la razón centrada en el sujeto por una racionalidad sistémica en donde el sentido y la significatividad se definen en términos de interacción simbólica, puede explicar un problema, que la teoría de la intersubjetividad husserliana planteó con más precisión que ninguna otra filosofía hasta ahora: la relación comunicativa como relación con lo extraño, es decir, con la alteridad. Con toda razón sostiene Waldenfels que la teoría husserliana sobre la experiencia de lo extraño "muestra, a pesar de determinadas insuficiencias, una mayor radicalidad que las muchas teorías de la comunicación y del lenguaje, que parten de una comprensión ya existente y de una base previamente dada de comunidad".[11] Además, hay que tener en cuenta que Husserl consideraba su teoría de la intersubjetividad como una teoría trascendental, no una teoría empírica o mundana cuyo interés es el análisis de las formas de socialidad concreta; si consideramos válida esta observación, entenderemos la profunda preocupación de Husserl por comprender de qué manera es posible la experiencia del otro, es decir, contra las posturas dialógicas que toman la intersubjetividad como un *factum*, Husserl planteó la pregunta por lo extraño desde el único punto de vista que puede ser legítimo: desde la subjetividad.

> Pero *por lo pronto* debo decir expresamente y con precisión: esa subjetividad soy *yo mismo*, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí; soy yo quien ahora reflexiono, en cuanto

---

[9] B. Waldenfels, *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Maim, 1997. I. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1982.

[10] M. Frank, *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 13-14.

[11] B. Waldenfels, "Lo propio y la extraño", en *Escritos de Filosofía*, nº 27-28, Buenos Aires, 1995, p. 151.

> lógico, sobre el mundo existente presupuesto y los principios lógicos que se refieren a él. Así, por lo pronto yo, una y otra vez, considerado puramente en cuanto yo de esa vida de conciencia por la cual todo recibe para mí sentido ontológico.[12]

La pregunta por la alteridad es central para la fenomenología, pues lo problemático para Husserl era precisamente la *inter*-subjetividad. ¿Cómo se establece el "inter" entre una subjetividad y otra, y de ahí a toda una comunidad?

En este punto, la interpretación que ofrece Habermas de la teoría husserliana de la intersubjetividad nos muestra la raíz de la problemática que ya habíamos señalado: la noción de constitución. En un texto de 1971, Habermas distingue tres modelos que han pretendido dar cuenta del proceso de generación de la sociedad. El primer modelo corresponde a las filosofías clásicas del sujeto, cuyos extremos están representados por Kant y Husserl y su variante sociológica en la obra de Schütz, Berger y Luckmann; este modelo sostiene que son los sujetos quienes constituyen el mundo social a través de sus representaciones y de la interacción que se deriva de ello. En el segundo modelo, Habermas sitúa las teorías que no recurren a sujetos para explicar la generación de la sociedad, sino que postulan entramados de significados independientes de la subjetividad, como la antropología estructuralista (Lévi-Strauss) o las teorías de sistemas en la sociología (Luhmann). El último modelo corresponde a la comunicación lingüística cotidiana, cuyos ejemplos son la psicología social de Mead o la filosofía del segundo Wittgenstein. Tenemos así, según Habermas, tres teorías generativas de la sociedad, en correspondencia con los anteriores modelos: 1) teorías de la constitución, 2) teorías sistémicas y 3) teorías de la comunicación. En las teorías de la constitución, las estructuras de sentido que conforman los distintos plexos intencionales de significatividad en el mundo compartido, mundo de la vida, se generan a partir de la actividad cogitativa de la subjetividad trascendental, y esos plexos son válidos en la medida en que ofrecen un cumplimiento para los actos intencionales; esta postura de Husserl encierra una teoría de la verdad formulada en términos de evidencia sintetizada en el llamado por Husserl "principio de todos los principios".[13] La crítica de

[12] E. Husserl, *Lógica formal y trascendental*, México, UNAM, 1962, p. 247.

[13] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1962, pp. 58-59.

Habermas, al igual que la de Apel —del que depende en este punto absolutamente— radica en que el concepto de verdad que lleva implícito la teoría husserliana de la significación, es pre-lingüístico, y debido a ello, no es susceptible de corrección, puesto que la verdad que otorga la intuición es un *factum* articulado a un mundo de vida que se asume de manera aproblemática. Esto nos lleva a la siguiente crítica de Habermas a Husserl: si el otro es constituido por el *ego* como un elemento más del mundo, resultado de las operaciones intencionales de la subjetividad, ¿cómo sostener, de manera coherente, la existencia de un mundo objetivo? Es necesario transformar la perspectiva subjetivista y monológica de la constitución de sentido en una interacción comunicativa mediada por el lenguaje, pues la concordancia entre *egos* acontece a un nivel de donación inmediata en donde lo objetivo simplemente se da:

> Yo a partir de mí y todo otro a partir de sí tiene su mundo orientado, mundo que presupone a otros, en tanto que teniendo ellos mismos, cada uno a partir de sí, otros, los cuales vuelven a tener otros y, de este modo, en las mediateces de la conexión intencional están presupuestos como sujetos para una apercepción común del mundo, mientras que cada cual tiene su propio mundo en su autoapercepción.[14]

La salida del solipsismo viene dada por un proceso que tiene por eje a la subjetividad: desde la percepción corporal del otro y su comprensión analógica, hasta la concordancia empática de un mundo objetivo, es el sujeto, el punto de partida. O en otras palabras: la constitución de sentido sigue operando desde una base subjetivista. Por ello, afirma Habermas que "las teorías de la comunicación gozan de la ventaja de *partir de inmediato de la relación intersubjetiva* que las teorías de la constitución tratan en vano de deducir a partir de las operaciones de la conciencia monádica".[15] La ética del discurso parte entonces de la *inmediatez* —se trata de un *factum*— de la comunicación, dejando de lado todo los problemas que inciden en el cuestionamiento husserliano sobre la intersubjetividad. La superación de la filosofía de la conciencia se lleva a cabo a través de una

[14] E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 265.

[15] J. Habermas, "Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, México, Rei, 1993, p. 57. Cursivas mías.

transformación de la filosofía trascendental clásica en términos de filosofía del lenguaje, en donde coinciden motivos pragmáticos y hermenéuticos. La interpretación de Peirce que realizó Apel está en el fondo de la crítica de Habermas a las filosofías del sujeto; así lo deja ver en sus *Aclaraciones a la ética del discurso*:

> El mundo como suma de los hechos posibles se *constituye* en cada caso para una comunidad de interpretación cuyos miembros llegan a un entendimiento mutuo sobre algo del mundo dentro de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Real es aquello que se puede exponer en enunciados verdaderos, donde verdadero se explica a su vez por referencia a la pretensión que alguien eleva frente a los demás cuando afirma un enunciado.[16]

Existe también un *factum* y una noción de "constitución" en la ética del discurso, pero, aparentemente, el instalarse desde un principio en la intersubjetividad a merced de la generosa ayuda del Peirce de Apel, le ahorra a Habermas explicar el problema de la alteridad tal y como se le presentó a Husserl, pues partiendo de una comunidad ya establecida, más que resolver el problema, lo disuelve muy a la usanza wittgensteniana. ¿El *factum* de la comunicación evita responder a la pregunta por la experiencia de lo extraño? No lo creo, y es a través de Levinas que podemos entrever las cuestiones que deja sin resolver este supuesto cambio de paradigma, que involucra dos concepciones distintas de la ética.

La teoría ética de Habermas depende de la noción de verdad que desarrolla Peirce trasladada al ámbito deóntico, de la validez práctica, o sea, de la rectitud o corrección normativa. De manera análoga al proceso consensual respecto a la validez de un enunciado, se puede validar una norma, o al menos eso cree Habermas, siguiendo al Peirce de Apel en aquello de una infinita comunidad de investigación trastocada en comunidad de comunicación; así, ya estamos situados en el plano que Habermas quiere establecer como punto de partida de la ética: la del habla argumentativa o discurso. De frente a las teorías de la constitución (o de la filosofía de la conciencia) en donde la verdad se nos presenta como una evidencia, las teorías de la comunicación sostienen que la verdad no se puede establecer sino únicamente a través de un proceso de comunicación, el cual es un *factum*, pues, según el giro lingüístico-pragmático-hermenéutico,

---

[16] J. Habermas. *op. cit.*, p. 164-165. Cursiva mía.

somos una intersubjetividad antes que una subjetividad. El "hablar a alguien sobre algo" contiene ya los elementos normativos necesarios para obtener de ahí criterios éticos, pero aquí ya no se trata únicamente de un *factum*, de ese acuerdo sustentador del que habla Gadamer, pues Habermas piensa que todo acto comunicativo lleva implícito criterios normativos, que sobrepasan la facticidad y que apuntan idealmente a una comunidad de argumentación indefinida. La tesis básica de la teoría de la acción comunicativa de Habermas es que el lenguaje contiene una finalidad, prioritaria con respecto a otros empleos, y es la de orientarse al entendimiento; de él dependen los procesos de socialización, integración social, reproducción cultural y formación de identidades morales. De este modo, para Habermas, en el lenguaje mismo se encuentran determinadas condiciones para el habla argumentativa, que, en analogía con el concepto peirceano de verdad, definen pretensiones de rectitud normativa que se resuelven vía el principio de argumentación: únicamente son admisibles o correctas las normas de acción que han sido aceptadas, a través de discursos racionales, por *todos los posibles afectados por ellas*. "Sólo una máxima universalizable desde la perspectiva de todos los afectados vale como una norma que puede encontrar aquí esencia universal y por tanto merece reconocimiento, es decir, es obligatoria moralmente".[17] Participando en los procesos de los discursos para definir la corrección normativa de los argumentos, se supera el punto de vista de la subjetividad propia, pero dicha participación es hipotética y la inclusión de los posibles afectados también lo es; únicamente suponiendo eso "se constituye la intersubjetividad, de más alto nivel, de una imbricación de la perspectiva propia de cada participante, sin perder la actitud performativa de los mismos".[18] Aquí se introduce la problemática propiamente fenomenológica de la constitución de una comunidad de subjetividades, que en términos de la teoría de la acción comunicativa refiere a los plexos de sentido compartidos a merced del lenguaje y otros códigos sociales. Desde esta perspectiva, ¿qué pasa con la alteridad? El momento de alteridad en la ética del discurso se introduce en la formación de criterios normativos universalizables, cuando "se hace oír también —con demasiada frecuencia, bien lo sabemos— la voz de ese 'otro' marginado por principios morales anquilosados, la vulnerada integridad de la dignidad humana, el reconocimiento denega-

[17] J. Habermas. *op. cit.*, p. 116.

[18] *Ibidem,* p. 121.

do, el interés descuidado, la diferencia contradicha".[19] Dejar de lado a los afectados por medio de un pretendido discurso universalista es un problema central que se refiere al *status quaestionis* mismo de la ética del discurso. En el escrito titulado "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica" (1988), Habermas indica que para evitar la aplicación de principios universales a contextos inadecuados:

> Siempre han sido necesarios, y lo siguen siendo hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas que nos permitan aprender de las experiencias dolorosas y del sufrimiento irreparable de los humillados y ofendidos, de los heridos y asesinados, que no es lícito excluir a nadie en nombre del universalismo moral: ni a las clases menos privilegiadas, ni a las minorías explotadas, ni a las mujeres domesticadas, ni a las minorías marginadas [...] Quien en nombre del universalismo excluye al otro, que tiene derecho a *permanecer* siendo ajeno a él, está traicionando a su propia idea.[20]

El punto de vista de la subjetividad que medita y se plantea la pregunta ¿qué debo hacer yo?, es superado cuando este otro nos sale al encuentro, no como un posible interlocutor en un diálogo imaginario planteado contrafácticamente, sino como alguien real que me *interpela*; "entre las condiciones de la formación colectiva de la voluntad se cuenta en primera línea *esta* realidad de la voluntad ajena".[21]

Sin embargo, para Levinas, el otro no es un reto que enfrenta la ética, sino la ética misma. "El pensamiento humano no busca su cosificación en la expresión: es, de entrada, atención al otro, respuesta a su rostro, trascendencia o socialidad".[22] Fiel a la fenomenología husserliana, Levinas considera su obra como una "defensa de la subjetividad"[23] en la cual el yo no puede sustraerse a su condición de sujeto, pues "la alteridad sólo es posible a partir del *yo*".[24] La ética se nos presenta como una relación con la alteridad. Se trata de la experiencia de lo extraño que Levinas sitúa en el cen-

[19] *Ibidem*, p. 123.

[20] *Ibidem*, p. 124.

[21] *Idem*.

[22] E. Levinas. "La ética", en *El sujeto europeo*, Madrid, Pablo Iglesias, 1990, p. 10.

[23] E. Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 52.

[24] *Ibidem*, p. 63.

tro de su pensamiento; baste con recordar que en su juventud, asistió al último seminario que impartió Husserl en Friburgo sobre "la constitución de la intersubjetividad" y a las conferencias que dictó en el anfiteatro René Descartes de la Sorbona y que serían la base de las *Meditaciones cartesianas*,[25] mismas que traducirá Levinas con Gabrielle Peiffer —traducción que, por cierto, no fue del agrado de Husserl—.[26] Levinas lleva la fenomenología a ámbitos que Husserl no planteó con la suficiente radicalidad, y que se presentan como una "fenomenología de la idea de lo infinito",[27] es decir, como un análisis de la inadecuación originaria que afecta a la estructura de la intencionalidad (la correlación *noema-noesis*) en el ámbito de la intersubjetividad. La primacía que Husserl ha otorgado al acto dóxico sobre cualquier otro tipo de actividad, confirma la correspondencia entre conocimiento y pensamiento como el acontecimiento mismo de la significación.

> La célebre proposición de Husserl sobre la *Urdoxa* que residiría en el fondo de toda intencionalidad —incluso no teórica— y que, *antes de toda reflexión sobre el acto de valoración o de voluntad actuante*, permite transformar el sentido noemático, de axiológico y práctico, en dóxico en el sentido de pura posición de ser, consagra esta prioridad de la verdad entendida como develación y, en consecuencia, consagra la prioridad de la reunión —de la simultaneidad— de la *sincronía del ser* con relación a cualquier otra forma de significar.[28]

Contra esta actitud intelectualista de Husserl, Levinas afirma que en la relación con los demás no opera una intencionalidad dóxica, temática; la correlación noético-noemática es desbordada: "la ética es el estallido de la unidad originaria de apercepción trascendental".[29] La relación con el otro es la trascendencia misma. Ya en las lecciones publicadas con el título de *La idea de la fenomenología*,

---

[25] S. Strasser, "Introducción" a su edición de Edmund Husserl, *Die Pariser Vorträge*, en *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana *(Edmund Husserl Gesammelte Werke)*, tomo I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

[26] E. Husserl, "Carta a Ingarden. 31 VIII 1931", en *Briefwechsel*, Husserliana Dokumente t. III, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 278.

[27] E. Levinas, *De Dieu qui vient à lideé*, París, J. Vrin, 1992, p. 11.

[28] E. Levinas, "Vérité du dévoilement et vérité du témoignage", en *Archivio di Filosofia*, nº 1-2, 1972, pp. 102-103.

[29] E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 225.

Husserl había distinguido dos sentidos de trascendencia, uno de los cuales refiere a lo no puesto por la subjetividad y que, sin embargo, forma parte de su estructura: "¿Cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él?", se cuestiona Husserl.[30] Es la trascendencia entendida como una relación intersubjetiva, es decir, una relación con la alteridad, lo que Husserl buscaba para poder explicar la trascendencia real y el conocimiento del mundo objetivo.[31]

Levinas, al igual que Husserl, no cree que postulando una intersubjetividad como punto de partida se pueda solucionar la pregunta por la experiencia de lo extraño, pues precisamente eso es lo que evitan las teorías comunicativas; suponen lo que hay que demostrar: la génesis desde la subjetividad a la intersubjetividad. Si el otro, según la interpretación de Theunissen, es únicamente una modificación intencional o una variación eidética de mi *ego*, entonces no habría que cuestionarse por lo otro de mí, dado que la única realidad sería mi subjetividad. En los inéditos de Husserl, Manuscrito C 3, S 44a-45b, se indica: "Llevo a todos lo Otros en mí como en sí mismos apresentados, y al apresentarse me llevan en sí de la misma manera".[32] El fundamento de la objetividad no es el sí mismo, sino las sedimentaciones de sentido en las que opera, a través de las síntesis pasivas, una alteridad originaria, acontecimiento irreductible a una estructura noemática y ajenas a un sujeto reflexivo, pero que, como lo ha mostrado el análisis genético, es la condición de posibilidad de la constitución del sí mismo y de la relación del yo con el otro. El giro que da Levinas a este planteamiento de Husserl consiste en sostener que la trascendencia no es una relación de conocimiento. "El sentido de todo nuestro discurso consiste en afirmar no que el otro escapa siempre al saber, sino que no tiene ningún sentido hablar aquí de conocimiento o ignorancia, porque la

---

[30] E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE, 1989, p. 47.

[31] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, edición de I. Kern, Husserliana, t. XIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, Nr. 14: "Solipsistische und Intersubjektive Normalität und Kostitution von Objektivität", pp. 360 ss.

[32] "Ich trage alle Anderen in mir als selbstappräsentiert und zu appräsentierende und als mich selbst ebenso in sich tragende". Citado por Iso Kern en la "Introducción" a su edición de Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana t. XV, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. XLIX.

justicia, la trascendencia por excelencia y la condición de saber no es de ninguna manera, como se pretende, una *noesis* correlativa de un *noema*".[33] La experiencia del otro es un vínculo: "la idea del infinito es la relación social".[34] Este planteamiento no ha dejado de despertar sospechas y ha sido calificado como el "giro teológico de la fenomenología francesa" en el que habría que incluir a Michel Henry y a Jean Luc Marion.[35] La manera en que Levinas expresa su concepción de la ética puede dar pie a malentendidos; ante las constantes interpretaciones de la obra levinasiana que enfatizan su "judaísmo", intentando comprender desde ahí la totalidad de su obra, habría que recordar la siguiente afirmación de Levinas: "yo nunca introduciría un versículo del Talmud o de la Biblia en uno de mis textos para tratar de probar o justificar un argumento fenomenológico".[36]

De frente a las distintas interpretaciones que buscan superar las aporías del análisis intencional en el ámbito de la intersubjetividad, desde las posturas dialógicas de Theunissen o las primeras obras de Waldenfels[37] —inspirados en Buber y Merleau-Ponty, respectivamente—, o las que, tomando en cuenta los escritos sobre la intersubjetividad aparecidos en Husserliana XIII-XV, buscan una clave interna de interpretación la síntesis pasiva para Yamaguchi, el concepto de persona tal y como la desarrolla Husserl en *Ideas II*, para Römpp—,[38] Levinas sostiene que el espíritu de la obra de Husserl puede contradecir la letra: "Nuestros análisis reivindican el espíritu de la filosofía husserliana, cuya letra ha sido la llamada en nuestra época de la fenomenología permanente devuelta a su rango de método de toda filosofía".[39] Y en este sentido hay que entender la relectura que hace Levinas del problema de la intersubjetividad, en la que,

[33] E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, p. 112.

[34] E. Levinas, "Lideé de linfini", *En découvrant lexistence avec Husserl et Heidegger*, París, J. Vrin, 1994, p. 172.

[35] D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éditions de LEclat, 1991.

[36] E. Levinas, "Ética del infinito", en R. Kearney. *La paradoja europea*, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 203.

[37] M. Theunnisen, *op. cit.*, pp. 257 ss. B. Waldenfels. *Das Zwischenreich des Dialogs. Socialphilosphische Untersuchungen un Auschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1971.

[38] I. Yamaguchi, *op. cit.*, pp. 75 ss. G. Römpp. *Husserls Phänomenologie der Intersubjetivität*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1992.

[39] E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 264.

según Natelie Depraz, Levinas lleva a cabo una reducción de la problemática fenomenológica de la alteridad a la cuestión del otro, y de ahí a la ética como estructura última de la subjetividad.[40] Pero es precisamente esta "reducción" la que nos interesa, pues ante una concepción de la ética en donde predomina el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista, como sucede en la ética del discurso,[41] Levinas reivindica una experiencia originaria en donde la alteridad del otro constituye el acontecimiento de la ética. Para Levinas la ética no tiene que ver, en primer lugar, con procesos cognitivos, pues el conocimiento es una forma de violencia en la que se despoja a lo otro de su alteridad. La universalidad y lo formal son modos de esta violencia ontológica en la cual la verdad tiene prioridad frente a la justicia.[42] De ahí la importancia de la alteridad como núcleo de la ética y no como un problema más a resolver para una ética que se define, desde el principio, como intersubjetiva. Aquí radica la gran diferencia entre la ética del discurso y la ética de Levinas: mientras que Habermas concibe la ética como un proceso cognitivo, en donde la conformación de normas de acción pasa por el tamiz de las pretensiones de validez que se establecen por la vía de la argumentación racional, de modo que la validez deóntica es análoga a la veritativa; Levinas no persigue hacer de la ética una reflexión filosófica sobre la acción práctica, ni ofrecer un código de reglas de conducta,[43] "mi tarea no consiste en construir la ética; intento tan sólo buscar su sentido".[44] En segundo lugar, para Levinas la ética es una estructura de alteridad, esto es, la ética es originariamente una relación con lo otro, de manera que el espacio moral en donde se sitúa una subjetividad frente a otra es ya siempre asimétrico. De ahí que "la experiencia de lo extraño en tanto extraño se oponga a toda forma de totalización y universalización. Esto conecta con una insuperable asimetría de mi relación con los otros".[45] Y en el tema quizá podrían coincidir Habermas y Levinas —me refiero al tema del

[40] N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de lintersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, París, J. Vrin, 1995, p. 28.

[41] J. Habermas. "¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?", en *Aclaraciones a la ética del discurso*, pp. 15 ss.

[42] E. Levinas, *Totalidad e infinito...*, p. 70.

[43] E. Feron, *De lideé de transcendance à la question du langage. Litinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas,* Grenoble, Jér'me Millon, 1992, p. 77.

[44] E. Levinas, *Ética e infinito,* Madrid, Visor, 1991, p. 84.

[45] B. Waldenfels, "La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl", en *Escritos de Filosofía,* nº 21-22, Buenos Aires, p. 17.

lenguaje— no creo, como algunos lo han hecho notar,[46] que se pueda hacer equivalencias entre la distinción decir/dicho por parte de Levinas y locucionario/ilocucionario por parte de Habermas (Austin y Searle). La concepción del lenguaje en Levinas está determinada por una particular idea de alteridad,[47] y la interpelación sería, a juicio de Levinas, la esencia de este lenguaje a través del cual se busca superar el dialogismo y la comunidad. El lenguaje supone la pluralidad de los interlocutores y el espacio de interlocución es desigual originariamente. Si la alteridad del otro se presenta como experiencia de lo extraño, "la voz del otro marginado", como la llama Habermas, es la forma básica de la intersubjetividad. Frente a las pretensiones cognitivistas y universalistas de la ética del discurso, en donde se debe partir de una estructura intersubjetiva ya establecida desde la cual los interlocutores son situados como iguales en su capacidad de razonamiento y argumentación, Levinas define ese espacio moral como heterogéneo: el otro simétrico no es, en realidad, otro. El otro es el que clama desde su miseria y desnudez y llama a la responsabilidad (Levinas habla de la "viuda, el huérfano y el extranjero", para ejemplificar esa condición extrema del otro); el lenguaje no es únicamente un instrumento para designar entidades o comunicar pensamientos, es decir, un medio de conocimiento, sino también el modo de significar una relación en la que el otro "expresa" su alteridad, así "el rostro abre el discurso original [...] Discurso que obliga a entrar en discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, fuerza que convence aún a la gente que no quiere entender y funda la verdadera universalidad de la razón".[48] La ética es una dimensión de la comunicación y el pensamiento de Levinas no debe entenderse únicamente como una metafísica de la alteridad, sino también como una teoría de la comunicación.[49] El otro del que nos habla Levinas, no es el otro sujeto de la relación intersubjetiva (otro generalizado y anónimo), sino la subjetividad misma, pues la alteridad es únicamente la de un yo. La ética es la afirmación de la pluralidad de seres separados frente a una totalidad o comunidad, comunicación sin correlación, o como la llama Levinas,

[46] P. Rojas, "Habermas y Levinas. La ética del lenguaje", en *Revista de Filosofía*, vol. XIII (2000), nº 23, Madrid, U. Complutense, pp. 39 ss.

[47] E. Levinas. *Totalidad e infinito...*, p. 63.

[48] *Ibidem*, p. 214.

[49] J. Libertson, "La recurrence chez Levinas", en *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 19, nº 42, 1981, p. 224.

una "conciencia no-intencional".[50] Por lo anterior, se torna comprensible el rechazo de Levinas a todas aquellas filosofías dialógicas, hermenéuticas o de la comunicación que quieren fundar sobre una comunidad originaria el surgimiento de la subjetividad:

> pero sin dar a esta comunicación original otro sentido que el empírico de un diálogo, o una *manifestación* de uno al otro, lo que supone ya el nosotros que se intenta fundar, y que refieren el problema de la comunicación al problema de la certeza, nosotros suponemos que hay en la trascendencia del lenguaje una relación que no es palabra empírica, sino responsabilidad.[51]

En la presentación a la edición castellana de *Totalidad e infinito*, Levinas se refiere a la obra de Cervantes, *Don Quijote de La Mancha*, aludiendo al tema del hechizamiento de lo real. Preso en una jaula, Don Quijote calma su mala conciencia de no poder ayudar a "los muchos menesterosos y necesitados", creyéndose encantado y, por lo tanto, impedido de actuar. Encantado por su propia conciencia, Don Quijote no escucha la llamada de ayuda de los afligidos, pero ¿no será esta voz, como señala Levinas, "el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del ser en cuanto ser"?[52] ¿No necesitará escuchar la ética del discurso la voz de "ese otro marginado" para romper el encanto de una ambigua universalidad?

---

[50] E. Levinas, "La conciencia no-intencional", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993, pp. 149-160.

[51] E. Levinas. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 190.

[52] E. Levinas. *Totalidad e infinito...*, p. 11.

EDUCACIÓN PARA CONSTRUIR UNA CULTURA DE PAZ

Guillermo Rojas*

En Colombia es preciso un acuerdo social para lograr la paz desde la concepción de la noviolencia, que es la paz positiva. Se debe trabajar para crear dicho escenario nacional. Galtung dice que la violencia limita el desarrollo personal. La violencia puede ser política, personal directa, estructural o cultural. La paz está en relación con el desarrollo, los derechos humanos y la democracia. Una propuesta pedagógica debe estar basada en la educación como hecho político, complejo, interdisciplinario y transdisciplinario; debe relacionar la investigación, la educación y la acción; la paz debe ser realista, integrada a la realidad y al currículo transversalmente; es también una negociación cultural y debe basarse en el juego, la risa, la afectividad y la creatividad.

Introducción

Este texto tiene en cuenta, entre otras, las ideas que el autor ha expresado en otros documentos: la propuesta que hace Xesús Jares de una educación para la paz, las ideas de Johan Galtung sobre cómo construir la paz en Colombia y la ponencia de Marco Raúl Mejía sobre la búsqueda de una cultura de la paz.

Se asume que la educación para la paz debe tener el enfoque crítico-conflictual-no violento. Esto es: que desde la perspectiva crítico social de las ciencias sociales se mire y se investige el fenómeno. El conflicto es propio de las sociedades humanas, por lo tanto, la educación para la paz no busca eliminarlo, sino generar habilidades y estrategias para manejarlo concertadamente y prevenirlo cuando pretenda destruir a los individuos y a los colectivos humanos.

---

* REDUDPAZ (Red de la Universidad Distrital por la Paz).

Por otra parte, se concibe la cultura de la paz como expresión de la noviolencia, a partir de lo cual se debe entender que en los macro y microescenarios pueden existir conflictos, luchas sociales y políticas y la agresión biológica individual, aunque éstas no adquieren el carácter de violencia que busca destruir física, psicológica y culturalmente a los demás.

La cultura de la paz se concibe, en términos positivos, como la construcción de escenarios donde tiene plena posibilidad de realización el desarrollo individual y colectivo humano y el ecológico. Por eso la paz no se concibe desligada del desarrollo, de los derechos humanos y la democracia.

La educación para la paz debe fundamentarse en una pedagogía que tenga como ejes dinamizadores y como dispositivos constructores los valores, lo político, la interdisciplinariedad, la unión entre teoría y praxis, el cambio social; una pedagogía integrada al medio social específico y al currículo, basada en procesos socio-afectivos, en el juego y en la risa.

Además, el tema de la paz en las instituciones educativas debe ser transversal y no conmemorativo o específico de docentes con cátedras específicas. Lo anterior debe estar apoyado por los procesos de democratización de los centros educativos, por la promoción y construcción por las conductas proactivas en el aula y de la construcción de comunidades educativas reales en las instituciones.

La construcción de la paz en Colombia no puede estar supeditada exclusivamente al logro de un acuerdo político entre los actores armados enfrentados. Debe asentarse en un nuevo acuerdo nacional, democrático, social y político, con plena vigencia de los derechos humanos y con un desarrollo holístico de justicia social; en relaciones comunitarias e interpersonales respetuosas y dignificantes; en mentalidades donde la existencia del otro y del conflicto sea natural; en fin, en un nuevo panorama o cultura entre los connacionales donde prevalezca la inclusión social de toda forma de vida y de comunicación. En el logro de esta aspiración, cumple un papel destacado la educación que se lleva a cabo en universidades, centros escolares y demás instituciones educativas sociales.

Todos consideran que las universidades deben hacer un trabajo sistemático tendiente a construir una sociedad humana que sea la base para la construcción de la cultura de paz. Al respecto Galtung manifiesta:

> La construcción de sociedad tiene que ver también con creatividad, con imaginar cosas nuevas y no necesariamente enfrentarse con los demás, sino idear nuevas salidas. En Colombia he indicado que un método para empezar es definir las zonas claras, que deben ser muy bien escogidas y se pueden incorporar siete elementos: el desarme, el control de armas, la vigilancia, pero no por paramilitares, sino de la vigilancia civil, de todos los que están en el camino de la violencia; el apoyo a las víctimas; una economía de sobrevivencia, de subsistencia, **la educación para la paz en las escuelas** [negrillas nuestras] y el periodismo para la paz en la prensa. Con estos siete elementos tenemos mucho.[1]

Educación para la paz

Hoy en día, en los trabajos de educación para la paz, se concibe que ésta debe estar referida a la construcción de una cultura de la *noviolencia*. Noviolencia como una sola palabra, ya que no se define por la pura negación de la violencia, "sino que lleva consigo un programa constructivo de acción, un pensamiento nuevo, una nueva concepción del hombre y del mundo, es más un reto a la pasividad que a la violencia".[2] A nivel mundial se podría hablar de antecedentes de la noviolencia, que estarían referidos a pensadores humanistas como Tagore, Tolstoi y Gandhi; a unas realizaciones educativas y comunidades de paz internacionales, como los Cuáqueros, la Escuela del Arca, noviolencia educativa en Italia (con los pedagogos Lorenzo Milani, Danilo Dolci y Aldo Capitini), el Centro Martin Luther King en Atlanta, la instauración del Día Escolar de la No-violencia y la Paz en 1964 en Cádiz, el Movimiento de Objetores de Conciencia en el ámbito mundial, el nacimiento de la disciplina de Investigación para la Paz a finales de los años 50 del siglo xx, los movimientos por la paz y el desarme iniciados después de la segunda guerra mundial. En el territorio nacional también se conocen algunas experiencias de construcción de comunidades de paz, sobre todo de comunidades que han declarado la neutralidad activa cuando han quedado en medio de actores armados enfrentados.

---

[1] Hernando Roa y Johan Galtung, *Cómo construir la paz en Colombia. Elementos para la discusión*, Bogotá, ESAP, 1998, p. 12.

[2] Xesús R. Jares, *Educación para la paz. Su teoría y su práctica*, Madrid, Popular, 1999, p. 69.

En la actualidad toman fuerza las acciones y los movimientos por la paz, vista no como ausencia de confrontación armada entre combatientes, sino en íntima relación con una cultura de la noviolencia, con un enfoque positivo de la paz, que no es la ausencia de conflictos sociales, políticos o armados, sino la construcción de relaciones y lenguajes respetuosos y dignificantes, de escenarios reales en el ámbito social, político y económico donde lo predominante sea un desarrollo humano con justicia social, así como la vigencia plena de todos los derechos humanos y la efectiva democracia para los pobladores y ciudadanos del país. "En definitiva, paz, desarrollo, derechos humanos y democracia son conceptos interdependientes que se requieren mutuamente. Lo que, lógicamente, debe tener su aplicación concreta en el plano pedagógico".[3]

Debemos tener presente esto, ya que existe una concepción tradicional sobre paz, a la cual consideramos insuficiente para abordar en su real proporción lo que implica la construcción de una cultura de la noviolencia en Colombia. En ese sentido,

> el concepto de paz vigente en la actualidad sigue siendo el concepto tradicional occidental, es decir, aquel que asocia la paz con ideas como no agresión bélica y en general como ausencia de todo tipo de conflictos. Concepto pobre, clasista e interesado políticamente e incluso, en cierto sentido, perverso en tanto en cuanto [*sic*] mantiene el *status quo* vigente.[4]

Desde esta perspectiva, se dice que la paz en El Salvador y en Guatemala fue fruto de procesos a medias, ya que la paz no estuvo asociada a un desarrollo social real, ni al respeto de los derechos humanos para todos sus pobladores, ni al incremento de la democracia real. Por lo cual, los informes de prensa muestran que en estos países, luego de los acuerdos de cese a la confrontación armada, hubo un aumento considerable de la pobreza, mayor degradación social y un incremento desproporcionado de la violencia delincuencial e interpersonal.

Para mirar el concepto de paz positivo, analicemos lo que dice el investigador Johan Galtung respecto de que lograr la paz es abordar o superar las violencias que están presentes en los tejidos sociales. Inicialmente se refiere a la violencia personal y directa y a la violencia estructural o indirecta. La violencia personal y directa se presen-

[3] *Ibidem*, p. 106.
[4] *Idem*.

ta cuando hay un actor que la comete; es visible. Cuando no existe un actor identificado o no es tan visible, se llama violencia indirecta o estructural. La violencia personal se presenta en los espacios microsociales como la familia, la escuela, el trabajo o el espacio público. La violencia estructural se refiere a la inequidad social y económica presente en una sociedad. Posteriormente, a estas dos violencias se suma la violencia cultural, no muy visible. Está referida, por ejemplo, a la masculinización de la violencia, ya que, según parece, más del 90% de la violencia directa mundial es cometida por hombres.

Para Galtung, la violencia imposibilita la autorrealización humana. Si hay mucha diferencia entre lo potencial y lo efectivo de la realización personal, entonces hay violencia. Por ello, establece cuatro tipos de violencia cuando no se satisfacen las necesidades humanas básicas: violencia de guerra y homicidio, pobreza y privaciones materiales, represión y negación de derechos humanos, y alienación y negación de necesidades de autorrealización.[5]

A partir de esta conceptualización sobre las violencias, a la cual se acercan otros investigadores como Adam Curle, Jaime Díaz, William Eckhardt, Paulo Freire, Marco Raul Mejía y otros, se debe establecer una relación fuerte entre paz, desarrollo, derechos humanos y democracia.[6] Es decir, que una paz duradera y estable, o la construcción de una cultura de noviolencia, implica tener una sociedad donde sea real un desarrollo basado no sólo en indicadores económicos, sino en la creación de condiciones materiales y sociales para que las personas satisfagan plenamente sus necesidades, un desarrollo con equidad social sostenible y sustentable para sus habitantes. Por otro lado, deben garantizarse sin discriminación alguna los derechos humanos: los de primer nivel (sobrevivencia fisiológica), los de segundo nivel (desarrollo de personalidad), los de tercer nivel (desarrollo social) y los de cuarto nivel (autonomía y elección personal). Y también debe garantizarse el desarrollo de la democracia, pero no en términos formales, porque haya elecciones o convocatorias a las mismas, sino en cuatro direcciones: democratización del conocimiento y acceso a la cultura de todos los ciudadanos; participación y control social de los asuntos públicos (es decir, que brille la verdad y la ética pública); nueva forma de hacer política basada en la consistencia entre la norma y el ejercicio de los dere-

[5] *Ibidem*, pp. 98-101.
[6] *Idem*.

chos y en la unidad entre lo dicho y lo hecho por los gobernantes; y en cuarto lugar, democratización de la economía.[7]

En nuestra opinión, a esa relación fuerte entre paz, desarrollo, derechos humanos y democracia, habría que agregar la comunicación, componente que circula dentro del ámbito social por medios tecnológicos en discursos de gobernantes y en diversos lenguajes que discurren en los escenarios microsociales. Partiendo de que el lenguaje no es neutral, sino que (según Bajtin) está cargado de prejuicios, valores, ideologías y poderes, se deben crear lenguajes y discursos donde intrínsecamente exista el otro; se deben crear escenarios donde sea posible la diversidad de ideas y credos, la dignificación de las personas, los consensos y la interculturalidad interpersonal e intergrupal, un lugar donde los pobladores y comunidades del país puedan tener derecho y posibilidad de uso de su propia palabra.[8]

A partir de lo anterior podemos llegar al concepto de paz positiva. En este concepto positivo no debe olvidarse que:

> La paz es un fenómeno amplio y complejo que exige una comprensión multidimensional. Así mismo, una comprensión amplia de la paz exige una comprensión amplia de la violencia, concepto antitético al de paz, y no de la guerra —como suele hacerse—, ya que ésta no es más que un tipo de violencia pero no la única. Por la violencia entendemos todo aquello que impide a las personas autorrealizarse como seres humanos, bien por cualquier tipo de violencia directa o por las violencias estructurales. En consecuencia, este concepto amplio y positivo de paz no tiene que ver únicamente con la guerra o el armamentismo, tal como habitualmente se nos presenta, "sino que está relacionado con la forma en que viven los seres humanos" [Cole, 1980]. La paz, además, es un estado, una situación, un proceso que nos afecta a todas y a todos en algo tan esencial, inmediato y tangible como la vida, en sus posibilidades y calidades, en el lugar y la forma de vivirla, tal como está sucediendo en este mismo momento a millones de personas en todo el mundo en todos los continentes del planeta (Jares, 1966[a]: 11).[9]

[7] *Ibidem*, p. 105.

[8] *Cfr*. Guillermo Rojas Trujillo, "¿Es posible abordar la violencia sólo desde las instancias de poder?", ponencia presentada en el 2o. Congreso de Red de Universidades por la Paz, Santa Marta, marzo de 2001.

[9] Xesús R. Jares, *op. cit*., p. 106.

Respecto al conflicto, tradicionalmente se ha visto como negativo, como algo que dificulta o entorpece la vida misma, como dañino; podría ser como un castigo por mal comportamiento. A partir de lo anterior, se concluye que el conflicto debe ser eliminado y debe evitarse. Esta visión difiere de la que entiende por conflicto

> un tipo de situación en la que las personas o grupos sociales buscan o perciben metas opuestas, afirman valores antagónicos o tienen intereses divergentes. Es decir, el conflicto es en esencia un fenómeno de incompatibilidad, de choque de intereses entre personas o grupos, y hace referencia tanto a las cuestiones estructurales como a las más personales.[10]

Hoy en día se acepta que el conflicto es algo natural en la vida humana, que ésta no podría existir sin la contradicción, sin las diversidades que al relacionarse pueden tornarse incompatibles o dar curso a situaciones inéditas o "confusas". Se concibe entonces que el conflicto está presente en todas las instancias sociales y personales y que, por lo tanto, de una u otra forma, tiene que ver con nosotros. El conflicto

> es natural y necesario para el crecimiento y la transformación social, y [...] no estamos condenados a expresar y resolver nuestras diferencias de manera deshumanizante. Es posible y es nuestro deber aprender y practicar algunos métodos, no para eliminar el conflicto, sino para canalizarlo hacia expresiones y fines productivos y constructivos.[11]

Coincidimos con Jares en que una *educación para la paz* es

> un proceso educativo, dinámico, continuo y permanente, fundamentado en los conceptos de paz positiva y en la perspectiva creativa del conflicto, como elementos significantes y definidores, y que, a través de la aplicación de enfoques socioafectivos y problematizantes pretende desarrollar un nuevo tipo de cultura, la cultura de la paz, que ayude a las personas a desvelar críticamente la realidad para poder situarse ante ella y actuar en consecuencia.[12]

---

[10] *Ibidem*, p. 111.

[11] Juan Pablo Lederach, *Enredos, pleitos y problemas. Una ayuda práctica para ayudar a resolver conflictos*, Bogotá, Clara-Semilla, 1996, pp. 5-6.

[12] Xesús Jares, *op. cit.*, p. 124.

De aquí se desprende que la educación para la paz debe trabajar en distintos ámbitos de lo humano: ambiental, afectivo, lingüístico, intelectual, comunitario y sociopolítico.

Aspectos pedagógicos de la educación para la paz

En la medida en que toda educación institucional está impregnada de ideologías, de políticas públicas y de clase, de prejuicios, de valores, de intereses intrínsecos o extrínsecos, de modelos pedagógicos y de paradigmas epistemológicos-filosóficos, entre otros; en ese mismo sentido, estos aspectos deben abordarse hacia la creación de una educación para la paz en las instituciones educativas.

La propuesta pedagógica que concebimos está basada en la que hace Jares. Ésta comprende los siguientes aspectos:

- *Educación en valores*. Como ya se dijo, la educación no es neutral, sino que implícitamente comporta una ideología, unos valores que deben hacerse visibles, que deben criticarse, si es el caso, para seguidamente pasar a proponer otros que sean consistentes con la cultura de la noviolencia. A partir de la crítica de los valores de la intolerancia (conformismo, insolidaridad, indolencia, motivación individual de poder por sobre la motivación colectiva de poder, etnocentrismo, androcentrismo y otros), se pasa a proponer los valores alternativos: la tolerancia, la solidaridad, la justicia, el respeto, la reciprocidad, el trabajo en equipo, las conductas proactivas. Esta propuesta no debe hacerse desde la imposición o desde el adoctrinamiento, sino desde la participación horizontal y democrática; el conflicto es natural en las relaciones humanas; busca el respeto a la disidencia y a la desobediencia de las acciones injustas obligatorias.
- *La educación como hecho político*. Los estudiantes deben identificar que los procesos y los contenidos educativos respondan a concepciones e intereses políticos presentes en el territorio nacional e internacional. Al mismo tiempo, esta reflexión debe permitir que se adquiera mayor conciencia sobre los acontecimientos económicos, sociales y políticos nacionales y mundiales, y ellos deben participar en los procesos de este carácter para tratar de modificar las situaciones que se consideren como injustas.

- *La educación como campo complejo, interdisciplinar y transdisciplinar*. Se debe superar la visión y la práctica disyuntiva y parcelada que ha prevalecido en la educación tradicional en cuanto al abordaje de las disciplinas o de las áreas de estudio. En su defecto, se debe concebir que el acto educativo es complejo porque está relacionado con la cultura, con el conocimiento teórico sistematizado (ciencia) y con todos los ámbitos sociales, económicos y políticos, pero que al mismo tiempo es una actividad particular y especializada. Así mismo, la construcción del conocimiento, del sujeto humano y de la sociedad no puede llevarse a cabo en forma segmentada por disciplinas académicas, sino interdisciplinaria y transdisciplinariamente, como una totalidad.
- *Relación orgánica entre investigación, educación y acción para la paz*. Esto nos remite a que no debemos quedarnos en las interminables disquisiciones teóricas sobre si es o no posible la paz, sobre si deben existir o no los conflictos y cómo abordarlos. Debemos simultáneamente con la apropiación teórica pasar a las acciones, ya sea mediante simulaciones en la propia institución educativa o fuera de ella.
- *La educación orientada hacia la acción y el cambio social*. Debe buscar que los estudiantes adopten posturas en favor del cambio social con justicia y que se comprometan; si se quiere, que sean radicales e intolerantes con la injusticia social, con el autoritarismo de los gobernantes, con la corrupción, con el maltrato de los niños y de las mujeres y con la violación de los derechos humanos en toda la población.
- *Realista y posible*. Debe hacer consciente y aprehendible que la paz positiva es posible, que la existencia de los conflictos sin lesionar o matar también es posible en Colombia. Esto para evitar posturas incrédulas o quiméricas frente a la posibilidad de cambios que deben operar en el ámbito social e interpersonal, para disminuir los niveles de violencia directa personal y de violencia estructural en el territorio nacional. Asimismo, debe concientizar de los cambios que se pueden lograr desde la educación; debe hacer entender que el sistema educativo forma parte de la estructura de un estado social, de lo político, de lo económico, de lo histórico y de lo cultural y que la educación como actividad social está imbricada con todas estas realidades, por lo tanto, no se debe pasar a posturas fundamentalistas o mesiánicas, en el senti-

do de pretender cambiar todo un país o una realidad social e histórica sólo a través de la educación.

- *Integrada a su medio*. La educación para la paz debe partir de la realidad inmediata y circundante de los educandos: su familia, su barrio, su localidad, su ciudad y su país. La realidad externa al centro educativo debe ser objeto de la reflexión y de la acción de los estudiantes. En esta reflexión sobre la paz, se articulan dinámicamente lo particular y lo general, el barrio y la ciudad, la ciudad y el país, el país y el mundo, para no perder la visión de complejidad que tiene el tema de la paz.
- *Integrada estructuralmente con el currículo*. De una forma transversal, la educación para la paz debe atravesar el currículo; esto implica que debe reflejarse en todas las áreas o disciplinas del conocimiento, en todas las actividades de la institución educativa y en la estructura del centro educativo.
- *Basada en el juego y la risa*, y no tanto en el formalismo, seriedad o aburrimiento de la educación tradicional. Se busca que, a partir de lo lúdico, de lo espontáneo, de lo creativo y de lo jocoso o cómico, se vayan construyendo los referentes y los contenidos de la cultura de la noviolencia. A partir de situaciones sucedidas (cuentos o eventos cómicos), se llevan a cabo las actividades educativas hacia la paz y se construye la racionalidad que debe regir la cultura de la noviolencia.
- *Asentada en cuatro presupuestos pedagógicos*: Educar para la paz es educar para la lucha como forma de proyectar la agresividad (la agresividad es propia de los mamíferos superiores, por lo cual no se puede suprimir), generar una tolerancia hacia la diversidad, potenciar la autoafirmación y la autoestima como paso previo para desarrollar la confianza en uno mismo y en el grupo, estimular la resolución noviolenta de los conflictos y la aceptación de los mismos como propios de la naturaleza humana.

Coincidente con lo anterior, debemos tener presente lo que dice Marco Raúl Mejía; desde la experiencia de la educación popular en Colombia, nos dice que para la paz se debe reconocer una *negociación cultural* como estrategia pedagógica que implica una convivencia de saberes, estilos de aprendizaje, sentidos, percepciones diferentes, etcétera. Esta pedagogía para la paz presupone una serie de

criterios: aprender para la individuación, aprender de lo diferente, aprender para la acción transformadora, aprender a aprender, aprender del conflicto, aprender a cambiar en medio del cambio, aprender a empoderarse [*sic*]produciendo conocimiento.[13] Según Mejía, estos aprendizajes posibilitan que su propuesta se realice, ya que ellos implican negociación de culturas, mediaciones, sentidos, representaciones, saberes técnicos, institucionalidades y la lógica interna del aprendizaje.[14]

También debemos mencionar al respecto lo que plantean los docentes Damián, Quiñónez, y Cadena, a partir de una investigación hecha en dos colegios de Bogotá, sobre cómo construir estrategias pedagógicas para crear escenarios de prevención del abuso y maltrato infantil como base de la convivencia y de la paz en los centros escolares y en la sociedad. Hablan de "invención de contextos educativos para el desarrollo pacifista y el sentimiento de la noviolencia",[15] lo cual conduce a un pensamiento prosocial o a una inteligencia prosocial. Esta propuesta presupone trabajar en el ámbito individual (autoestima), familiar (relaciones democráticas y respetuosas) y escolar (integridad, heterogeneidad, conflicto y consenso, construcción intersubjetiva, participación y planificación como acción).

Transversalidad de la paz en la educación

Como se mencionó anteriormente, la educación para la paz debe estar en una perspectiva y acción de transversalidad, interdisciplinariedad y transdisciplinariedad, si es el caso. Esto implica que la paz no debe ser un tema aparte de las asignaturas o áreas del conocimiento. Debe evitarse la disyunción entre asignatura (conocimiento científico) y paz (conocimiento complejo), ya que esto respondería, como dice Morín,[16] a esa desarticulación o disyunción entre ciencia y humanismo efectuada por el cientificismo y por la racionalidad

[13] *Vid.* Marco Raúl Mejía, "En busca de una cultura para la paz", en Antanas Mockus *et al.*, *Educación para la paz. Una pedagogía para consolidar la democracia social y participativa*, Bogotá, Magisterio, 1999, pp. 64-66.

[14] *Ibidem*, pp. 67-69.

[15] Aracelly Quiñones, Orlando Damián y Maryluz Cadena, *Polaridades humanas y perspectivas de vida. Un encuentro con la ternura*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2001.

[16] Edgar Morín, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1998.

positiva en la modernidad. Esto, por supuesto, llevó a la atomización, segmentación y simplificación del conocimiento de la realidad social y del ser humano; y todavía se presenta en los currículos y programas académicos de las instituciones educativas, por lo cual es preciso revertirlo mediante el pensamiento y la acción pedagógica interdisciplinaria y transdisciplinaria. Por eso decimos que el tema de la paz no debe ser reducido a un programa anexo, a unas celebraciones, a actos protocolarios o a actividades de algunos docentes en particular. Este eje de la educación en la universidad u otra institución educativa debe ser parte estructural del currículo de la institución y de las distintas facultades. Debe recorrer y atravesar, como ya dijimos, todo el currículo y las distintas asignaturas y áreas del programa o carrera de estudios.

Componentes de una educación para la paz

En consonancia con lo que dice Jares, los componentes de la educación para la paz deben estar circunscritos a la comprensión internacional de la paz, la cual internacionalmente está en relación con los fenómenos de orden económico, social, político, ideológico, educativo y ecológico; a la educación en todos los derechos humanos que ya fueron enunciados, dentro de los cuales deben contemplarse los ecológicos o los de los seres biológicos; a la educación internacional e intercultural pues implica reconocer que existen valores que pueden ser universales y que deben propiciarse o prefigurar en los escenarios donde sea posible la convivencia, el respeto y la construcción colectiva de las diversas culturas de los individuos y de las comunidades; a la educación para el desarme de los espíritus y de las acciones a nivel local, nacional e internacional; a la educación para el desarrollo y la democracia, entendiendo que el desarrollo no se circunscribe al crecimiento económico y que la democracia no se refiere a la realización de elecciones solamente; a la educación para el conflicto y la desobediencia, que implica reconocer que los conflictos son naturales en la sociedad y en las personas, que ellos hacen crecer las relaciones socio-personales cuando se abordan positivamente y que los individuos, ante situaciones obligatorias o legales que impliquen un atentado contra ellos mismos o sus semejantes, tienen la posibilidad y la voluntad de desobedecer; a la educación en la comunicación, que presupone conocer la construcción, los contenidos y la transmisión de los discursos a través de distintos lenguajes y de diferentes medios.

La estructura del proceso educativo para la paz debe descansar en una *contextualización* de la educación en general y de los centros educativos en particular. Debemos preguntarnos cómo están organizados o estructurados y si sus contenidos responden a las necesidades de formar ciudadanos, personas democráticas y proactivas, más que aprendices de contenidos segmentados y descontextualizados de la realidad que vivimos. Dicha estructura debe descansar también en la *democratización* de los centros universitarios y escolares, ya que la estructura piramidal y jerárquica que predomina en la mayoría de ellos hace que los educandos representen el mundo y la sociedad como una réplica de esa forma. Necesitamos visiones, representaciones y acciones democráticas, compartidas de los estudiantes y demás actores de la educación; necesitamos generar técnicas y procesos de cooperación y de gestión en el aula y en la institución, con lo cual se puede construir desde la base la democracia participativa y descentralizada que se necesita en el ámbito social. Necesitamos crear grupos y comunidades de apoyo tanto en el aula como en la institución, a partir de los cuales se puedan clarificar y reforzar la relaciones interpersonales constructivas, la identidad y la pertenencia individual y colectiva de los estudiantes, el abordaje de los conflictos en términos adecuados, la definición o fortalecimiento de los proyectos de vida estudiantil.

Los principios básicos de la educación para la paz deben descansar sobre la consistencia entre la idea y la forma de la paz, que debe excluir tanto la violencia personal como la violencia estructural; sobre la prioridad en la utilización de los enfoques positivos para idear y construir la paz en el centro educativo y en la sociedad; sobre la clarificación y el establecimiento de la relación entre el micromundo y el macromundo del estudiante y de las personas en general. La educación para la paz debe estar basada en la actividad y no quedarse sólo en discursos, en idealizaciones o en buenas intenciones; debe estar basada en el establecimiento y en el acuerdo de que la paz debe convertirse en una forma de vida, sin pensar que ésta sólo es posible en eventos especiales o en coyunturas de la sociedad La educación para la paz debe priorizar el *enfoque socioafectivo*, basado en experiencias de vida, en el desarrollo de la empatía y en las contradicciones entre lo vivido y el mundo circundante de las personas. Esto implica llevar a cabo juegos y ejercicios de simulación, clarificación y afianzamiento de valores, juego de roles, estudios de caso; también implica tener en cuenta los textos literarios.

Finalmente, los contenidos de la educación para construir la

cultura de paz o noviolencia deben articularse desde un enfoque *crítico-social* que investigue para descubrir cadenas de sujeción, a partir de lo cual se propongan acciones de transformación social, de empoderamiento [*sic*] político y cultural de las personas y comunidades desde un enfoque *conflictual*, porque el conflicto es propio de las personas y la sociedad, es parte de la complejidad de lo social, porque a partir de ellos se crece y porque es necesario abordarlos con criterio constructivo y desde un enfoque noviolento, pues la paz no es ausencia de conflictos y para que ésta sea duradera, debemos construir sociedades con una paz positiva, con plena vigencia de los derechos humanos, con un desarrollo social sostenible con equidad y con democracia participativa y descentralizada.

En las personas y en la sociedad están presente lo *dialógico* (hay guerra y hay paz, hay conflicto y hay paz, hay orden y hay desorden), la *recursividad organizacional* (la sociedad violenta genera seres violentos y a su vez éstos generan la sociedad violenta) y el principio *hologramático* (los individuos llevan en sí toda la sociedad violenta). Pero si la condición violenta de la sociedad y de los individuos cambia hacia una paz positiva, entonces, teniendo en cuenta los principios del paradigma de complejidad, esta paz puede ser duradera en la medida en que productor y producto (individuo-sociedad o sociedad-individuo) sean transformados.

II. DOSSIER

EL SENTIDO DE LA EXPRESIÓN *PENSAMIENTO DE INSPIRACIÓN CRISTIANA*

Tomás E. Almorín*

El texto que a continuación se propone, analiza la posibilidad de un pensamiento filosófico de inspiración cristiana que pueda sustentarse por sí mismo. Para este efecto, a partir de las problemáticas teóricas y culturales que enfrenta actualmente una "filosofía cristiana", se discuten las notas que deben caracterizar un pensamiento de inspiración cristiana y su viabilidad en los contextos contemporáneos. Posteriormente se analizan dos problemas implicados en ese estilo de pensamiento: a) el sujeto del pensamiento de inspiración cristiana *y b) la autonomía intelectual y el* pensamiento de inspiración cristiana.

Preliminares

El problema de un *pensamiento de inspiración cristiana* remite al campo preteórico de la experiencia religiosa cristiana; es de esta experiencia de donde deriva una teología, así como una filosofía pretendidamente cristiana. Sin embargo, lo que se intenta argumentar aquí es que un *pensamiento de inspiración cristiana* puede prescindir de la adhesión previa a la fe y, por tanto, ser legítimo al margen de la experiencia religiosa dentro del cristianismo. Para esto conviene hacer algunas precisiones previas.

Al hablar de la experiencia religiosa general debe hacerse distinciones de niveles para no confundir los mensajes con sus ropajes culturales. Dentro de esos niveles, el racional-intelectual es una de esas elaboraciones culturales históricas, posterior a la experiencia original de las religiones y limitada en relación con el contenido que en el nivel racional se quiere expresar, es decir, siempre insuficiente

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

en su afán por expresar conceptualmente los contenidos de una revelación, ya sea de forma teológica o filosófica. Tener esto en consideración es importante, pues el *pensamiento de inspiración cristiana* en cuanto es una forma de expresar ciertos contenidos de la experiencia cristiana, estará limitado por contextos culturales, bagajes conceptuales, tradiciones epistémicas, etcétera. Esta situación de un *pensamiento de inspiración cristiana* significa una cierta deficiencia, desde el punto de vista de la experiencia religiosa de la que depende, pues siempre estará por detrás de la riqueza existencial, emotiva, artística, litúrgica, etcétera, que tanto a escala personal como histórico comunitaria, anima al conjunto de la experiencia religiosa. Sin embargo, considerada esta condición limitada y fragmentaria de la expresión racional de una vivencia religiosa, desde el punto de vista del pensamiento en sí, tal vez la insuficiencia pase a ser una virtud. Es decir, lo que desde el punto de vista de la experiencia religiosa es una elaboración posterior, fragmentaria, histórica y culturalmente delimitada de ella, desde el punto de vista del pensamiento puede ser un enriquecimiento de éste, al margen de su funcionalidad respecto de la religión. De modo que, invirtiendo las relaciones, no se trataría de que el pensamiento —filosófico o teológico— sirva a la religión, sino de que ésta sirva al pensamiento. De esta forma, puede empezar a obviarse el problema de si el *pensamiento de inspiración cristiana* es confesional. En otras palabras, la *inspiración cristiana* del pensamiento no estaría tanto en el servicio *confesional* que pueda aportar al cristianismo, sino en los contenidos y las orientaciones que estrictamente pueda expresar en cuanto pensamiento. El problema que puede presentarse es el de caer en una generalidad demasiado vaga que hiciera del pensamiento occidental un pensamiento cristiano por el simple hecho de ser occidental. En cierto sentido así lo han afirmado algunos autores al decir, por ejemplo, que Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, son pensadores cristianos. En efecto, tal vez todo el pensamiento occidental sea tan cristiano como grecolatino o judío por tener sus raíces en esas matrices culturales; pero esto no basta para caracterizar un pensamiento que en la actualidad se asume como de *inspiración cristiana*. Tal vez el punto de solución no esté ni en los meros contenidos conceptuales ni en la intención propiamente religiosa del pensamiento, sino, justamente, en su *inspiración*, que vendría a ser un punto medio entre el puro *factum* de un concepto de origen cristiano y la plena intención religiosa del uso de esos conceptos.

El texto que a continuación se propone, analiza la posibilidad de

un pensamiento filosófico de inspiración cristiana que pueda sustentarse por sí mismo. Para este efecto, a partir de las problemáticas teóricas y culturales que enfrenta actualmente una "filosofía cristiana", se discuten las notas que deben caracterizar un *pensamiento de inspiración cristiana* y su viabilidad en los contextos contemporáneos. Posteriormente se analizarán dos problemas implicados en ese estilo de pensamiento: *a)* el sujeto del *pensamiento de inspiración cristiana* y *b)* la autonomía intelectual y el *pensamiento de inspiración cristiana*.

1. La inspiración cristiana del pensamiento

En general, el problema de fondo es la confrontación entre el hecho de la secularización y la autonomía que le acompaña, y el intento del ámbito creyente por legitimarse delante de esos hechos histórico-culturales. Resulta interesante que el intento por argumentar la legitimidad del pensamiento de inspiración cristiana en el mundo contemporáneo, proviene no de la filosofía sino de la teología. Un ejemplo de esto es la utilización que hace Rahner de la filosofía de Heidegger, extendiendo el concepto de "existenciario" de este último, a una esfera trascendente, postulando un "existenciario sobrenatural" en la estructura antropológica del *Dasein*. Este dato es importante por lo que puede implicar. En primer lugar, la muestra de que hay un sector vivo en la cultura que insiste en consolidarse frente a la vorágine de la vida actual; y se trata de un sector que está fincado en la tradición cristiana. En segundo lugar, el hecho de que sea la teología y no la filosofía la que busque bases racionales de su argumentación, pone de manifiesto el interés de aquélla por ser plausible y legítima en el estado actual de la cultura. Ahora bien, el hecho de que sea la teología la que se acerque a la filosofía y no a la inversa, tiene como resultado más patente que esta última se queda en el nivel de instrumento de aquélla, convirtiéndose en una especie de teología fundamental, tanto en el campo católico como en el protestante. La filosofía sigue siendo *ancilla theologiae*, en la medida en que la función asignada desde la teología, es la de hacer consciente la fe, ilustrar la razón sobre sus límites y mostrar la racionalidad de la relación de ésta con la fe. En este sentido se manifiesta la insuficiencia de los argumentos legitimadores, pues en algo se pierde la autonomía de la razón ya postulada. Sin embargo, en el sentido inverso, es decir, desde la propia filosofía, también se da el acercamiento, tanto en la renovación de los argumentos teístas como en

otros ámbitos del saber y de la experiencia humana como la ética, la política y la ciencia.

Con base en esto, la argumentación de viabilidad de un *pensamiento de inspiración cristiana* debe observar al menos tres principios:

- La *autonomía* y secularización de la cultura y del pensamiento son un hecho histórico que no tiene visos de reversión.
- El cristiano que piensa y filosofa no es un esquizofrénico que por un lado cree y por otro piensa.
- Ese estilo de pensamiento es legítimo si, y sólo si, se muestra que la razón cuenta *a priori* con la fe como una posibilidad suya e interna, aceptando al mismo tiempo sus límites. Esto significa que la necesidad de autolimitación no puede ser dictada por la fe y tampoco puede suponerse el *límite* como un anticipado y anunciado fracaso de la razón en su ejercicio, pues entonces la revelación y la fe serían sólo un placebo de una razón falible y trágica. La limitación debe derivarse de la sola autocrítica del pensar filosófico y residir ya en la propia posibilidad del pensamiento.

Con base en estas problemáticas y exigencias, pasemos a esbozar el sentido de un *pensamiento de inspiración cristiana* en la contemporaneidad.

1.1 Pensamiento y trascendencia

Para elaborar de una forma racionalmente legítima un planteo de lo que pueda significar la *inspiración cristiana* del pensamiento, es necesario detenerse un poco en lo que parece ser la problemática central tanto de la teología como de la filosofía cristiana en la época contemporánea, y que se ha expuesto en los párrafos anteriores.

La teología y la filosofía cristiana se enfrentan desde el siglo XVIII con el problema —planteado por la Ilustración— de la racionalidad de la religión o, más ampliamente, con el problema de la supresión de la trascendencia como una dimensión irracional e insustentable desde el punto de vista de la filosofía crítica.

Correspondió a Kant plantear abierta y claramente el problema en algunos textos de su última época.[1] En efecto, si bien a Kant no

[1] Principalmente en *La religión dentro de los límites de la mera razón, El conflic-*

se le puede clasificar como un filósofo ateo, y aun cuando su propuesta filosófica es cristiana en muchos sentidos —incluso por su interés propiamente religioso—, su desarrollo abrió una brecha, hasta la fecha insalvable, entre racionalidad y religión de donde proviene el conflicto de las facultades que figura el problema entre la filosofía y la teología o entre la razón y la fe.

A partir de Kant y como una nota definitoria de la modernidad, la dimensión trascendente (en general) y religiosa (en particular) de la experiencia humana, se encuentra permanentemente en tela de juicio como algo no susceptible de ser argumentado; como algo irracional, ideológico o ilusorio. En suma, como un residuo de épocas pretéritas y poco evolucionadas de la humanidad (como *superstición*)[2] que el ejercicio de la razón debe superar y dejar definitivamente atrás. Sin embargo, no obstante esta detracción de la trascendencia en el discurso moderno, la filosofía y las ciencias humanas no dejaron de plantear la cuestión a lo largo del siglo XX, y de una manera más explícita en los últimos diez ó quince años. En efecto, últimamente los pensadores más importantes —ya hermeneutas o *deconstruccionistas*— han vuelto a hablar de la *trascendencia* como un requerimiento del discurso y de la totalidad de la existencia humana. Este replanteamiento pregunta por el *sentido*, sin el cual tanto el discurso como la existencia carecen de significado, generando un nihilismo que no reporta ninguna *chance* (Vattimo) ni ninguna liberación, sino que, por el contrario, produce desesperanza y un desprecio por la vida que nada es capaz de curar.

En relación con el *pensamiento de inspiración cristiana*, si bien debe argumentarse desde una perspectiva estrictamente filosófica poniendo en *epojé* sus raíces confesionales, no puede renunciar a su impulso trascendente, mismo que tampoco es ajeno al discurso filosófico contemporáneo.

---

to de las facultades y de manera adyacente en el opúsculo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*

[2] La palabra romana *superstitio* designaba lo contrario a la forma legítima de religión llamada *religio*. *Superstitio* era la forma orientalizante y exótica de religiosidad que se oponía a las costumbres familiares. Eugenio Trías explica que "*superstitio* quería decir, acaso, supervivencia, algo así como un residuo fósil del mundo ancestral anterior a la hegemonía de Roma". En este sentido, la crítica ilustrada de la religión vio ésta también como un residuo al que hay que aniquilar poco a poco, judicialmente dice Trías, hasta que desaparezca del todo. *Cfr.* E. Trías, "Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado", en Derrida y Vattimo, *La religión*, Buenos Aires, Ediciones la Flor, 1997, pp. 134-135.

Un *pensamiento de inspiración cristiana* debe asumir a la par su impulso trascendente en cuanto "cristiano" y en términos de *inspiración*, así como el compromiso de su argumentación en cuanto *pensamiento filosófico*. Para lograr la convergencia entre racionalidad y trascendencia —que es la única vía para argumentar la pertinencia del *pensamiento de inspiración cristiana*— se exploran dos vías: una analiza las posibilidades de la razón para acceder tanto a la religión como a la trascendencia; la otra expone la exigencia del pensamiento por encontrar *el sentido* de la vida y la forma en que la filosofía puede elaborar la viabilidad argumentativa de tal sentido.

1.1.1 De la racionalidad a la trascendencia

Una característica importante de la racionalidad que hoy puede acceder a la dimensión de lo trascendente es que ella ya no se considera ilustrada y, por tanto, no asume la diatriba entre razón y religión propia de la modernidad. Autores como Vattimo, Trías y Derrida[3] marcan un distanciamiento frente a los recelos de la razón ilustrada respecto de la religión.[4] La crítica que lanzan estos filósofos a la razón ilustrada es su olvido —y por tanto su autoengaño— de los orígenes sacros de la racionalidad occidental; olvido que lleva a la razón a encerrarse en sí misma, cayendo en el mundo visible de los objetos como única referencia —que Trías llama el "cerco del aparecer"—, cancelando así su potencial en lo meramente presente e incapacitándola para mirar racionalmente más allá de lo que la empiria científica puede decir.

Una crítica más general a la racionalidad ilustrada es que, en su búsqueda del fundamento, cercenó todo aquello no verificable o demostrable, cayendo paradójicamente en la desfundamentación y el relativismo.

Fue la propia ilustración, de la mano de Kant, la que mostró que el "en sí" es una quimera del entendimiento, introduciendo así la inseguridad en el acto de conocimiento. Después de Kant, Marx y Freud aceleraron el recelo frente al conocimiento claro y cierto, mostrando que nuestra conciencia está rodeada más de oscuridad que de luz.

---

[3] Para este punto puede confrontarse particularmente el ensayo ya citado de Eugenio Trías.

[4] J.M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999. p. 117.

Hacia finales del siglo XX, la conciencia de los límites de la razón ha revertido su actitud hostil ante los interrogantes de sentido, generando otra al menos más respetuosa. "La filosofía y el pensamiento inician una retirada frente a las pretensiones tajantes, contundentes —metafísicas— de negar la existencia de Dios".[5] Esta actitud representa una fisura para que el pensamiento pueda abrirse hacia su trascendencia.

Otra nota de la autoconciencia del pensamiento contemporáneo es la evidencia, ante la pluralidad de racionalidades, de que ninguna de ellas posee en sí su fundamentación y su justificación. La necesidad argumentativa de la fundamentación y la imposibilidad de la autofundamentación o autorreferencia, ha llevado al pensamiento actual a reconsiderar sus raíces no racionales o no argumentales de su posibilidad. La "inefabilidad" de esos ámbitos postula una especie de "racionalidad de la irracionalidad" que, a su vez, permite suponer la viabilidad de lo trascendente como un ámbito lleno de significaciones importantes para la vida humana que alimentan la fuerza de convicción de los discursos racionales; como espacio de convicción y seguridad aunque con débiles garantías externas. En fin, un ámbito no de garantías verificables o demostrables, sino de confianza en aquello que no depende de uno; de confianza en lo "otro de mí".

La racionalidad que puede dar cuenta de esta dimensión de la confianza previa no demostrada como elemento que funda tanto la razón como a la existencia, es una racionalidad hermenéutica, más precisamente mítico-simbólica. Aunque tal vez esta racionalidad todavía sea insuficiente para explicar la cualidad revelada del cristianismo, lo que importaría resaltar sería su *inspiración*, esto es, su apertura a lo trascendente desde la parcela de lo mítico-simbólico y del giro hermenéutico. Además, debe saberse que desde el punto de vista estrictamente filosófico, por muy "cristiano" o trascendente que pueda ser un pensamiento, debe ser consciente de su limitación, lo cual finalmente lo libra de las acusaciones de que fue objeto el concepto de "filosofía cristiana".

En suma, la posibilidad de trascendencia de la razón se da junto con la crítica que ella misma dirige a sus propias pretensiones ilustradas de autosuficiencia. Además, como resultado de esta crítica, se descubre que hay un elemento "fiduciario" de raíz religiosa en el

---

[5] *Ibidem*, p. 121.

mismo ejercicio del pensamiento;[6] y que la aceptación de validez de una razón mítico-simbólica, es la aceptación de la posibilidad de lo trascendente en el seno de la razón.

1.1.2 Trascendencia inmanente

Proponer la "trascendencia en el seno de la razón" es, de algún modo, transferir aquélla a la *inmanencia*. En realidad, la trascendencia, cualquiera que sea su sentido, si ha de tener alguna significatividad en la existencia humana, debe guardar relación con ésta, relación que la vuelve humana y por ello operante, pues de otra forma ni siquiera sería posible plantear su problemática en un lenguaje inteligible. En un sentido positivo, la trascendencia no puede estar en un puro "más allá", simplemente incognoscible en la situación presente; de alguna manera la trascendencia debe ya estar adelantada en la historicidad humana y en la conciencia presente de los humanos. Ahora bien, "la trascendencia habita en la inmanencia, pero sin habitáculo permanente; lo ocupa todo y todo lo deja vacío".[7]

La inmanencia elusiva de lo trascendente plantea el permanente problema de la posible confusión entre esa trascendencia y el objeto mundano que la transporta, lo que Ricoeur en su ensayo sobre Freud ve como una constante dialéctica entre símbolo e ídolo, en la cual el símbolo tiende a identificarse con su mediación histórica y cultural, convirtiéndose en un ídolo.[8] En efecto, el espíritu humano está amenazado por la idolatría o, en términos menos religiosos, por la tendencia a confundir lo inmanente con lo trascendente y viceversa.

Acotada al campo filosófico, la necesidad de referencia a la trascendencia se expresa análogamente: "la crítica moderna del pensamiento metafísico occidental plantea una y otra vez la superación del imperialismo subjetivo, de los ojos, las manos y el cerebro analítico y funcionalista que aprehende al pensar".[9] Habría que desasirse y dejarse guiar por el ser (el "ser de la cosa misma", diría Gadamer) como la única vía del filosofar y, por tanto, como la puerta hacia su propia trascendencia, pero siempre como una trascendencia que se

---

[6] *Vid.* Derrida, "Fe y saber. Las dos fuentes de la <<religión>> en los límites de la mera razón", en Derrida y Vattimo, *op. cit.* pp. 7-107.

[7] Mardones, *op. cit.*, p. 172.

[8] *Cfr.* P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 465-476.

[9] Mardones, *op. cit.*, p. 177.

juega en la inmanencia. Pero, ¿cómo pensar la trascendencia desde la inmanencia sin caer nuevamente en inmanentismos nihilistas?

La crítica contemporánea a la razón ilustrada, que se ha referido arriba, parece ser una crítica al orgullo del *ego* moderno que quiere abarcarlo todo, anulando toda dependencia hacia un exterior del que, no obstante, sigue dependiendo. La recuperación de la conciencia de finitud del pensamiento y de la totalidad de la existencia, abre también la posibilidad de pensar una dependencia de ambos respecto de algo no disponible. Así, la crítica a la arrogancia de la razón y a la pretendida suficiencia humana es, como ya se dijo, el replanteamiento de la "necesidad" de la trascendencia desde el interior mismo del pensamiento y de su itinerario. Como se verá en el siguiente apartado, el impulso del pensamiento hacia la dimensión trascendente no se le impone desde fuera, sino que surge de su propio ejercicio, el cual está asociado a la noción de *sentido* como estructura antropológica, abarcante tanto del pensamiento como de la experiencia existencial humana. Pero antes de considerar la relación entre trascendencia y sentido, hay que hablar sobre la exterioridad de la cual el pensamiento en sí depende.

Según L. Ferry, "no hay antinomia entre la reivindicación de autonomía que rige entre los modernos y la persistencia de ciertas formas de heteronomía, o incluso de dependencia radical. Al contrario, el principio moderno implica la emergencia de figuras inéditas de la heteronomía".[10] Pero que no haya antinomia entre exterioridad y autonomía, significa que aquello exterior es asumido y reorganizado por la propia persona humana individual.

La autonomía, por tanto, no es la autosuficiencia de un yo absoluto —rasgo que el individualismo postindustrial pretende reivindicar—. De hecho, ninguna autoafirmación de sí elimina la referencia a la exterioridad. Lo que solicita la *autonomía* es que esa exterioridad sea asumida como *mía*, que *yo la haga mía* mediando su examen y crítica, lo cual en ningún momento implica la necesidad de su cancelación. En este sentido, la exterioridad y la dependencia no se presentan como un *a priori* o un supuesto anterior a mi conciencia, sino como algo que aparece al final del proceso racional-consciente. De esta forma, la *trascendencia*, en cuanto *exterioridad*, "pasa del *orden* de lo *anterior* a mi conciencia al de lo *posterior*".[11] Así podría

---

[10] L. Ferry, *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 41.
[11] *Ibidem*, p. 42.

hablarse de "trascendencia absoluta" o de "radical dependencia", pero siempre ancladas en la conciencia crítica de sí mismo y a partir de la propia inmanencia humana.[12]

Recapitulando brevemente, puede decirse que el pensamiento contemporáneo ha venido redescubriendo la exigencia de la dimensión trascendente en su propio ejercicio; pero se trata de una dimensión que se abre desde la actitud crítica de este mismo pensar y no es un mero postulado de autoridad ni un *a priori* precrítico, sino un *a priori* que se postula como "condición de posibilidad" sólo como efecto posterior a la crítica. Esto es justamente lo que M. Blondel imponía como exigencia a una "filosofía cristiana", aunque tal vez él entendía la autorreflexión del pensamiento como pura "conciencia de límite", desde la cual la apertura a la trascendencia se convertía en una especie de respuesta necesaria ante la insuficiencia y la finitud; una apertura desde la miseria y su dolorida conciencia. De manera contraria a este argumento de la necesidad de la trascendencia por la finitud humana, hoy se debe hablar de las posibilidades del pensamiento y la razón como condición de su apertura, más que de su insuficiencia necesitada de rescate. La idea es que la finitud de la existencia humana no es básica u originalmente un defecto o insuficiencia o degradación, sino virtud *(virtus)*, potencia (poder), posibilidad que desde sí se abre a la trascendencia.

En el contexto del pensamiento contemporáneo parece que hay dos maneras de leer y expresar filosóficamente esta doble exigencia de pensar la trascendencia salvaguardando la autonomía, o bien, de hacer inmanente la trascendencia. Mardones propone una forma de expresión:

> El Absoluto trascendente no está atado a ninguna forma permanente; las atraviesa todas y las supera todas. De ahí que nuestro tiempo, que parece conocer un ocultamiento cultural de Dios a manos de la secularidad autonomizada, de la funcionalidad tecnoeconómica y de las múltiples formas de utilización y divertimento consumista, además de las nuevas formas de creencia; sea también considerado un momento de reencantamiento y de postsecularización. Es decir, leído en clave de experiencia de la trascendencia: asistimos a manifestaciones diversas del Absoluto, desde las pequeñas o mínimas hasta la gran Trascendencia; manifestaciones y huellas que a nosotros hoy se nos antojan seculares y postreligiosas.

[12] Una ampliación sobre la exigencia de autonomía en el seno del *pensamiento de inspiración cristiana* se ofrece en el apartado 2.2. de este texto.

> [...] La trascendencia que no se deja apresar, que no se deja abrazar en el encuentro, nos está indicando el camino contrario como el auténtico modo de la relación con el Absoluto: hay que dejarse y abandonarse al encuentro y al abrazo envolvente de la trascendencia.[13]

Ésta es la lectura creyente contemporánea, muy cargada de optimismo y de un misticismo que intenta reconducir la pregunta por la trascendencia hacia una respuesta religiosa.

La otra forma de leer e interpretar la exigencia contemporánea de la trascendencia en la inmanencia es la de L. Ferry, quien ve en la cultura contemporánea el proceso de una "revolución religiosa". "Aunque sin desaparecer —dice Ferry—, el contenido de la teología cristiana ya no viene antes de la ética, para fundarla en verdad, sino después de ella, para darle un sentido".[14]

Ésta es una lectura ilustrada que apuesta por mantener, en la posmodernidad, la autonomía racional y moral del sujeto, junto con la referencia a lo trascendente concebido como sagrado; referencia ésta que no se desvanece con la autonomía, sino que le confiere un sentido, sobre todo, en relación con aspectos como el respeto a la ley, el amor a los semejantes, la esperanza del deber. Pero esta interpretación no orienta necesariamente hacia una actitud religiosa, sino que se mantiene en una posición ilustrada y crítica; pero abre la posibilidad de la trascendencia a partir de la necesidad del sentido, que deviene del interior del propio pensamiento. Esta interpretación se basa en la hipótesis de que al proceso de secularización que significó la humanización de lo divino, lo está sucediendo una divinización de lo humano.

Ambas interpretaciones podrán discutirse; pero lo que ahora interesa resaltar es su coincidencia al señalar la orientación que el pensamiento y el movimiento histórico de las culturas tienen o efectúan hacia la dimensión trascendente.

Si se atiende a los esfuerzos tanto cristianos como ilustrados por mostrar cómo el pensamiento va desde sí a la trascendencia, y cómo ésta no lo contradice, veremos que el intento es mostrar su necesidad, por un lado, y cierta continuidad entre las dimensiones inmanente y trascendente, por otro lado.

---

[13] Mardones, *op. cit.*, pp. 174-175.

[14] Ferry, *op. cit.*, p. 50.

En efecto, también se afirma que la posibilidad de trascendencia del pensamiento debe ser planteada desde su mismo interior. Dos ejemplos de este impulso del pensamiento podrían ser la filosofía de E. Levinas y la Teoría Crítica de M. Horkheimer; la primera en relación con la trascendencia que adviene desde "fuera del sujeto", y la segunda por la exigencia de un "fuera de la lógica de la historia".

Un aspecto a notar de esta posibilidad de referencia hacia la trascendencia es que la "función *meta-*" del pensamiento, según expresión de P. Ricoeur, no deriva de una concepción epistemológica de su relación con el ser, misma que ve a éste como *lo real* y al pensamiento como el registro *verdadero* de ese ser. Por el contrario, en el caso de pensadores como Horkheimer, Levinas y también Ricoeur, la "función *meta-*" se descubre por la *vía ética* y no epistémica, lo cual implica la consideración del ser no como *objeto de un juicio verdadero*, sino como *la acción que se distiende entre* energeia *y* dynamis*;* y al pensamiento no como *reflejo de lo real,* sino como la sede reflexiva del sentido del *ser en cuanto acción*. De este modo la trascendencia del pensamiento no se abre en el orden cognoscitivo, sino en el orden de la acción, esto es, en el plano ético.

A partir de estas consideraciones es que se tratará el sentido de la *inspiración cristiana* del pensamiento.

1.2 Sentido de la *inspiración cristiana* del pensamiento

Conforme a lo dicho en el apartado anterior, puede afirmarse que el pensamiento contemporáneo —desde su crítica a una ilustración recalcitrante— ha abierto cauces de reflexión para pensar la trascendencia desde el seno de su propio ejercicio, esto es, la trascendencia como el sentido del pensar y como consecuencia de éste; todo esto desde el campo del pensamiento ético específicamente, donde el ser es ante todo *acto* y la ontología es una "ontología de la acción" (Ricoeur).

En el marco de estos conceptos, ahora se intentará decir una palabra sobre lo que significa que el pensamiento pueda ser de *inspiración cristiana*. Esta aproximación se hará discriminando lo que no es *pensamiento de inspiración cristiana* de lo que sí es (o puede ser) un pensamiento así inspirado.

Como preámbulo de estas cuestiones y todavía como una consecuencia de lo dicho en el apartado anterior, parece pertinente plantear la pregunta de si aun siendo exigencia del pensamiento contemporáneo que la trascendencia sobrevenga como corolario del ejerci-

cio racional, como su consecuencia y no como su fundamento precedente, ¿no nos es lícito pensar la "causa final" también como fundamento, razón suficiente, eficiencia ontológica, todo lo cual también significa el sentido del ser? Esta pregunta es relevante para la comprensión de lo que pueda ser la *inspiración cristiana* del pensamiento, porque nos coloca en una situación intelectual cuya decisión implica consecuencias para identificar lo que esto significa. En efecto, si la trascendencia en términos de un "fuera de la historia" (Horkheimer) o un "fuera del sujeto" (Levinas) se plantea legítimamente sólo como consecuencia del propio pensar en relación con su sentido y, por tanto, al final y no al principio de su periplo, ¿no se corre el riesgo de volver a caer en el *deus ex machina* o en el "Dios de los filósofos" implicado y deducido por la misma racionalidad, o en una trascendencia demasiado inmanente, justo a la medida de las necesidades de la razón humana? Éste puede ser el destino de una trascendencia demasiado dependiente de las exigencias de la razón.

Para discernir lo *cristiano* del pensamiento, sin que esto signifique confesionalidad ni la invención de una pseudo-trascendencia finalmente ilusoria, lo que conviene es primero discernir lo que no es pensamiento cristiano para luego aproximarnos a lo que es su *inspiración cristiana*.

Para precisar —tanto por vía negativa como por vía positiva— lo que podemos entender de manera viable por *pensamiento de inspiración cristiana*, nos remitimos a algunas ideas de P. Ricoeur a continuación.

1.2.1 Lo que no puede pretender un pensamiento filosófico cristiano

En continuidad con las preguntas planteadas un poco más arriba, Ricoeur aporta una buena luz para evitar la confusión de planos entre lo inmanente del pensamiento y la trascendencia a la que apunta; entre la filosofía y lo cristiano, sin que a su vez esto impida afirmar las dimensiones cristiana y trascendente del pensamiento filosófico.

En primer lugar, un *pensamiento de inspiración cristiana,* en el contexto contemporáneo, no puede cifrarse en la pretensión de una demostración racional de Dios. Es más, esta pretensión no es propia de un pensamiento o una filosofía cristianos. En su caso, Ricoeur, reiteradas veces a lo largo de su obra, ha expuesto esta "imposibilidad". Por ejemplo, en su *De la interpretación: un ensayo sobre Freud*[15]

[15] *Op. cit.*, pp. 459-465.

de 1965, señala que la reflexión no puede por sí misma producir el sentido último, sino que su papel es de signo negativo o crítico, al mostrar y comprender que el pensamiento no puede cerrarse sobre sí mismo ni establecer su sentido sólo mediante sus propios recursos; pero sin que esto signifique que la reflexión pueda alcanzar por sí misma la otra orilla. La filosofía es un método de inmanencia que no sirve para dirimir la problemática de la fe. De igual modo es una falta de rigor ejercer la maniobra de hacer coincidir el discurso ontológico con el discurso de la fe, convirtiendo a Dios en el Ser. Por lo cual, la filosofía cristiana no es una teología natural.

Entre la razón y la trascendencia considerada como lo Sagrado, hay más discontinuidad que continuidad, contrario a lo que optimistamente piensan Mardones y Ferry, por lo cual, en ese ámbito la conclusión habrá de ser agnóstica.[16] Ahora bien, la conclusión agnóstica de la filosofía en materia de trascendencia, no significa la asunción de una postura unilateral y determinante, lo cual sería tanto como volver a actitudes ilustradas cerradas que ya antes se han denunciado. El agnosticismo propio de la reflexión filosófica —aun de la cristiana —no es una negativa a la posibilidad trascendente, sino una negativa a su afirmación optimista, acrítica y funcional respecto de las limitaciones de la misma reflexión filosófica y de la totalidad de la experiencia humana. Lo que quiere expresar la reserva afirmativa o conclusión agnóstica en materia de trascendencia es —por un lado— la desmesura y la falta de rigor que implica la transposición de los límites que la misma reflexión señala, y —por otro lado— la desvalorización de la dimensión trascendente al convertirla en la respuesta que supuestamente exigirían las mismas limitaciones humanas, lo que el propio Ricoeur llama un "existencialismo de la miseria". A este respecto el mismo filósofo francés expresa de manera muy clara y precisa lo que, en efecto, no puede ser un pensamiento cristiano:

> Pero hay otro camino que no tomaré: el de un existencialismo de la miseria, donde la filosofía aportaría las cuestiones y la religión las respuestas [...] Ella (la apologética de la miseria) tiene, además, sus cartas de nobleza desde Pascal hasta Paul Tillich. Pero, por una parte, su carácter apologético es sospechoso en cuanto tal: si Dios habla por los profetas, la filosofía no tiene que justificar su Palabra, sino desplegar el horizonte

[16] *Vid.* P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 397.

> de significancia donde ella puede ser escuchada. Este trabajo no tiene nada de apologético. Por otra parte, el recurso a la inquietud, a la carencia, no es menos sospechoso. Bonhöffer ya ha dicho todo lo malo que era necesario decir del Dios tapabocas, tanto en el plano de la explicación de las cosas como en el de la comprensión del hombre. La filosofía de la miseria, aun si no es marxista, sigue siendo la miseria de la filosofía.[17]

En efecto, el pensamiento cristiano —sobre todo el filosófico— no puede pretender su justificación a partir de los límites ontológicos de la subjetividad que lo ejerce, o sea que la trascendencia no puede deducirse del solo ejercicio racional o de la pura reflexión. La filosofía, aun la cristiana, continúa siendo un "método de inmanencia". Sin embargo, esta inviabilidad discursiva, determinada por el rigor que el propio pensamiento se impone en su ejercicio crítico, tampoco es la última palabra aportada para una postura contraria, es decir, aquella que clausura la posibilidad de la "función *meta-*" del mismo pensar.

Como síntesis de esta idea de signo negativo, y como introducción a la exposición de la parte positiva del argumento sobre la viabilidad de un *pensamiento de inspiración cristiana*, se cita a continuación otro fragmento de P. Ricoeur.

> Él [el filósofo] no es un predicador; él puede escuchar la predicación, como sucede conmigo; pero en tanto que pensador profesional y responsable sigue siendo un debutante; su discurso permanece como un discurso preparatorio. Quizás no sea necesario rechazarlo. Este tiempo de confusión, donde la muerte de la religión oculta quizás lo que verdaderamente está en juego, es también el tiempo de preparaciones largas, lentas e indirectas.[18]

1.2.2 El sentido de *lo cristiano* en el pensamiento

La valoración contemporánea de la esfera religiosa y el intento por superar las estrecheces del racionalismo lógico-empirista, abrien-

---

[17] P. Ricoeur, "Hermenutique de lidée de Revélation", en *La Revélation*, Saint-Louis, Publications des Facultés Universitaires Bruxelles, 1977, p. 36.

[18] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Enssais d'hermeneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 432.

do el pensamiento a la consideración de lo indecible y su sentido, y a las cuestiones de ultimidad, tal como lo muestra la reflexión de los filósofos que se han referido,[19] significan la afirmación sencilla de que no todo se cierra en la racionalidad esquemática del modelo positivista. Afirmación junto a la cual también se reconoce una conciencia crítica que no permite emitir afirmaciones ingenuas y perentorias sobre la esencia de ese "otro lado" que tensiona al pensamiento. En relación con el orden estrictamente religioso, Mardones se arriesga a afirmar: "que la tradición religiosa está presente en el pensamiento filosófico hasta el día de hoy. Más aún, a través de circunloquios y revueltas hechas de cercanías y rechazos, la insoslayable sombra de la experiencia religiosa planea sobre la razón moderna y posmoderna".[20]

De la misma opinión podrían ser los otros pensadores, pero siempre mediando una moderación o una reserva de no afirmar dentro del marco filosófico, nada que lo supere o exceda.

Ahora bien, a partir de estas consideraciones, ¿cuál es el marco legítimo de un pensamiento de inspiración cristiana? ¿Hasta dónde puede ser *cristiano* un pensamiento? ¿En dónde estriba la particularidad de tal pensamiento?

Para ensayar una respuesta a estas preguntas, han de tenerse en cuenta las ideas ya expuestas, precisando su sentido para argumentar la viabilidad de la *inspiración cristiana* del pensamiento.

Por ahora podemos afirmar que la dimensión de la trascendencia se ha planteado en el ámbito contemporáneo como la dirección de sentido del pensamiento, sobre todo, en relación con ciertas cuestiones importantes que hoy parecen colocarse en el primer plano: la razón y sus límites; la diversidad del orden racional; las distintas formas de expresión humana relativas al sentido, al sufrimiento y lo indecible; la cuestión de la direccionalidad de las distintas historias culturales, religiosas, nacionales. Todo esto planteado a partir del impulso propio del pensamiento. Al mismo tiempo, también se afirma que el pensamiento continúa siendo inmanente; que nada justifica un "salto" teniendo como única base el filosofar o la razón, de lo cual se infiere la imposibilidad estructural del mismo pensamiento para sobrepasar los límites; esto significaría una ingenuidad y una falta de rigor. Pero el caso es que también pertenece a la misma

[19] Ricoeur, Levinas, Horkheimer, Mardones, Ferry; pero también Trías, Vattimo, Derrida y Habermas.

[20] Mardones, *op. cit.*, pp. 186-187.

estructura finita del pensamiento, a su *esencia*, la exigencia de una referencialidad hacia "fuera" de sí.

De acuerdo con todo esto, parece que en lo que puede residir la característica de un *pensamiento de inspiración cristiana* es, justamente, en saber mantener dialécticamente y siempre en tensión las dos exigencias argumentadas: *una referencia hacia el sentido presentido como último y una actitud ascética y crítica para consigo mismo, que lo prevenga contra toda pretensión positiva definitiva* —que acaba siendo ingenua e ideológica—, *y que lo mantenga en el rigor de su inmanencia, dentro de los límites que le impone la condición humana de su ejercicio.*

A este respecto, nuevamente es P. Ricoeur quien da una pauta para la manutención de ese inestable equilibrio que significa el *pensamiento de inspiración cristiana* (o la inspiración cristiana del pensamiento). Mientras la teología, basada en la Biblia —dice Ricoeur— tiene la tarea de desarrollar, según su propia conceptualidad, las implicaciones del *kerigma*, confrontando su origen y restableciendo sus significaciones de acuerdo con su propia lógica:

> El filósofo, aun cristiano, tienen una tarea distinta; yo no opino que haya de poner entre paréntesis lo que ha oído y lo que cree; ¿pues cómo filosofar en un tal estado de abstracción respecto de lo esencial? Tampoco opino que deba subordinar su filosofía a la teología, en una relación de servicio. Entre la abstención y la capitulación existe la vía autónoma que he situado bajo el título de *aproximación filosófica*.[21]

Esta cita enuncia los diversos problemas que encierra la cuestión de un pensamiento o filosofía cristianos: la posición del sujeto cristiano que filosofa, la simultaneidad de la fe y la autonomía intelectual, así como la relación que pueden guardar la teología y la filosofía. Por ahora, lo que más interesa de la cita es la posición que según Ricoeur debe mantener la filosofía cristiana en relación consigo misma.

Para la comprensión de lo que es un *pensamiento de inspiración cristiana*, el punto esencial es que este pensamiento puede ser —y sólo eso— una "aproximación filosófica" a la dimensión trascendente, religiosa o no.

Un pensamiento así concebido es capaz de discernir en su pro-

---

[21] P. Ricoeur, *Le conflit...*, p. 394.

pio plano algunos contenidos y orientaciones que se acercan a los expresados en la experiencia religiosa; la cuestión del sentido existencial y las preguntas de ultimidad son ejemplos de esa aproximación, la cual *no es una "coincidencia" entre la filosofía y la experiencia religiosa, ni tampoco es la muestra de una relación de continuidad entre la fe y la razón o entre la inmanencia y la trascendencia, sino un índice del paralelismo entre ambas dimensiones; es decir, la filosofía aparece como un discurso paralelo a la fe, próximo, pero no dependiente de ella ni a su servicio.*

Ahora bien, si es posible ese paralelismo entre discursos —y en esto radica la *inspiración cristiana* del pensamiento— es porque de algún modo el pensamiento, la filosofía en concreto, por sí misma se abre a las cuestiones que provienen de y pertenecen a otras esferas como pueden ser las de la fe, la religión y la teología. Esto es posible si se mantiene un diálogo entre las esferas sin ir en menoscabo del rigor intelectual ni del pluralismo discursivo. Un requisito para mantener la apertura y la autocrítica de un *pensamiento de inspiración cristiana* es el diálogo con la teología, con la experiencia creyente, con las religiones y con otras esferas de la cultura como las ciencias experimentales y humanas, así como con las filosofías de diverso signo. Este diálogo puede darse —y de hecho se da en los contextos contemporáneos— por distintas razones y no sólo por las que provienen de una fe previa. El diálogo puede iniciarse desde la propia filosofía, la historia de las religiones, la teología, los estudios culturales y las ciencias humanas. De modo que no es indispensable la fe para mantener un interés por ese diálogo, sino que él responde a la necesidad del propio saber interno a las diferentes esferas. El fruto que puede ofrecer un diálogo así es el surgimiento de "efectos de sentido" para la filosofía, pero también para la fe y las religiones en general, así como para el conjunto de las culturas.

Un *pensamiento de inspiración cristiana* acepta un concepto de razón que se plantea el problema del sentido y de la realidad, tal como lo propone Ferry (sin que esto lo vuelva a él cristiano). Esto implica aceptar la diversidad de dimensiones de la razón, y saber que no cualquier "razón" es capaz de plantearse la cuestión del sentido. Se trata de aceptar que la razón no puede reducirse a un solo modo de ella; que es válido plantearse la cuestión de la totalidad del sentido; que no todo se puede argumentar clara y distintamente, pero que, sin embargo, urge mantener la incomodidad de las cuestiones que se sitúan en el límite como lo recuerda E. Trías. Ahora bien, esas preguntas

> adoptan la forma de una esperanza negativa, pudorosa, que no osa afirmarse con rotundidad, pero tampoco cede al derrotismo de la negación. Frente al «absolutismo de la realidad» del universo, la pregunta por el sentido suena, [...], como la esperanza o expectativa de «que la inanidad no sea la última palabra». Cercana a la esperanza horkheimeriana que se plantea, desde la racionalidad práctica abierta a un sentido y un futuro totalizantes —Justicia Absoluta—, como la «esperanza de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente».[22]

Esta racionalidad se presenta en todo caso como racionalidad ética; desde ésta se abre y plantea la cuestión del sentido que, entonces se perfila hacia la trascendencia y se hace paralela con un discurso teológico como bien lo vieron Horkheimer y Benjamin. Así, se trata de una racionalidad que acepta sus zonas oscuras y la tensión de la paradoja, y que recurre a lenguajes no discursivos como el del símbolo y la metáfora, remitiéndonos hacia lo inefable.

Por lo tanto, el *pensamiento de inspiración cristiana* consiste en mantener una continua dialéctica entre la exigencia de rigor y de inmanencia, y su referencialidad hacia el sentido, en una actitud siempre aproximativa, confiada pero cautelosa; algo así como un desequilibrio estable que no clausura nunca las posibilidades del pensar ni en sentido negativo ni en sentido afirmativo. Para esto es menester mantener el diálogo entre las diversas esferas conceptuales y culturales; el diálogo filosófico con las religiones y la teología, entre las mismas filosofías; el diálogo con las ciencias y las culturas, tratando mediante todo esto que la aportación cristiana signifique la posibilidad de dar razón de la esperanza, de balbucir una palabra de sentido para la existencia humana.

Por último —y como consecuencia de lo anterior—, debe resaltarse que un *pensamiento de inspiración cristiana* ha de distinguirse por su capacidad de diálogo real, con todas las esferas de la cultura, y por su apertura a recibir la influencia también real de las otras experiencias religiosas distintas del cristianismo.

[22] Mardones, *op. cit.*, p. 193.

2. El sujeto y la autonomía intelectual en el *pensamiento de inspiración cristiana*

2.1 El sujeto del pensamiento de inspiración cristiana

Un elemento importante para entender la *inspiración cristiana* del pensamiento es la pregunta por el sujeto que lo ejerce: ¿Quién es el pensador cristiano hoy?

Esta pregunta es importante en virtud de las exigencias que se le imponen a un pensamiento que quiera ser de *inspiración cristiana*. Como se ha visto, la característica de éste no es su contenido o sus temas o su filiación a una corriente específica, sino su sostenimiento en una dialéctica y una movilidad que lo llevan de la "aproximación filosófica" a todo aquello que lo precede y rebasa, a la crítica y la elaboración de autoconciencia de finitud. Esto no significa que el ejercicio dialéctico entre aproximación y límite sea la unión forzada de dos movimientos contradictorios o inconmensurables, sino que se trata de ver aquí una relación dialéctica y versátil, en la que los elementos de la religión, la teología, el texto bíblico y las distintas experiencias de fe aportan perspectivas y planteos que de hecho inciden e incluso afectan a la reflexión filosófica, al tiempo que también la filosofía aporta lo propio a aquellas otras esferas y experiencias. Además, esta mutua relación no se restringe de ningún modo a la esfera exclusiva del cristianismo, sino que se abre —y debe abrirse— a la gama tanto de tradiciones religiosas como filosóficas. Y esto ha de considerarse una nota distintiva del *pensamiento de inspiración cristiana*, así como una actitud del pensador cristiano.

Ahora bien, este diálogo dialéctico y *dialógico* supone la adecuada distinción de marcos y discursos, éste a su vez supone la distinción de los sujetos que los sustentan. Por ejemplo, el diálogo filosófico-teológico o filosófico-religioso puede realizarse entre dos sujetos, uno filósofo y otro teólogo; uno filósofo y otro creyente. En un diálogo así parecen claros los marcos conceptuales y existenciales que pueden entrar en contacto. ¿Pero qué pasa si no son dos los sujetos que vehiculan el encuentro entre marcos de referencia, métodos de pensamiento y discursos distintos? ¿Qué ocurre si es un mismo sujeto el que es a la vez creyente y filósofo? ¿Cómo se articula esa subjetividad bipolar? Éstas son las cuestiones que nos plantea la pregunta por el "quién" del sujeto del *pensamiento de inspiración cristiana*.

De acuerdo con lo dicho en el número anterior, es posible, en

principio, no vincular la fe previa de un sujeto con el *pensamiento de inspiración cristiana*; es decir, que el *pensamiento de inspiración cristiana* puede mantenerse sin que su sujeto sea necesariamente un creyente. De hecho, la posibilidad de esta separación es la que podrá sustentar la viabilidad de un *pensamiento de inspiración cristiana*, aunque esto no evita la cuestión de un pensamiento cristiano creyente.

Por tanto, la pregunta por el "quién" del *pensamiento de inspiración cristiana* orienta hacia dos direcciones: hacia la consideración de un sujeto creyente, o bien, de un sujeto que no necesariamente es creyente. El reto que impone esta doble posibilidad es argumentar que en cualquiera de ambos casos se puede seguir hablando de *inspiración cristiana* del pensamiento. Por otra parte, cada una de las dos posibilidades relativas al *sujeto* del *pensamiento de inspiración cristiana* conduce a diferentes consideraciones. En el caso de un pensador creyente, la cuestión es qué priva en su pensar: ¿su fe o las exigencias de su disciplina? Por el lado de un pensador no creyente, la cuestión es saber qué y cómo incorporar elementos propios de la experiencia creyente cristiana o de otra tradición, sin que eso comprometa sus convicciones sin la mediación de su consentimiento. En el primer caso surge el problema de la relación entre fe y razón, y entre teología y filosofía; en el segundo, la oposición se da entre incredulidad y creencia, o bien, entre los elementos provenientes de una fe y su incorporación a un pensamiento laico o ateo.

Ante estas cuestiones, se propone que la opción para discernir el "quién" del sujeto del *pensamiento de inspiración cristiana* es, por un lado, no considerar a este pensamiento como dependiente de las filiaciones creyentes y, como consecuencia de esto, no necesariamente vinculante a ellas. Esto viene a ser un corolario derivado de la caracterización que se ha hecho del *pensamiento de inspiración cristiana* en el apartado anterior, donde —según se expuso— las cuestiones del sentido y la trascendencia se infieren analíticamente a partir del propio ejercicio del pensamiento. Sin embargo, es preciso considerar que un *pensamiento de inspiración cristiana* necesariamente se encarna en un sujeto humano, y que tal sujeto es creyente o no creyente, lo cual obliga a tener en cuenta ambos casos para esclarecer la pregunta por el *sujeto* del *pensamiento de inspiración cristiana*. A continuación se considera a cada uno por separado.

2.1.1 El sujeto creyente del pensamiento de inspiración cristiana

Líneas arriba se enunciaron los problemas que surgen cuando el sujeto del *pensamiento de inspiración cristiana* es un creyente cristiano. Esos problemas son esencialmente los de la relación entre fe y razón, y entre teología y filosofía. Quizá el núcleo del problema en relación con el *pensamiento de inspiración cristiana* sea la relación fe-razón, la cual culturalmente se enmarca en la polémica de la secularización de la cultura y las notas propias de esta situación como son la autonomía moral e intelectual, el pluralismo y el relativismo. En lo que sigue no se entrará a discernir la relación entre fe y razón en abstracto, sino considerando el ejemplo de un pensador cristiano. Este ejemplo se toma nuevamente de P. Ricoeur y en él se distinguirán dos niveles de la subjetividad del filósofo creyente; el *cómo* de la actitud del pensador cristiano y el *quién* propiamente dicho.

Para la consideración de que el sujeto del *pensamiento de inspiración cristiana* sea un creyente, la cita de P. Ricoeur referida en la nota 21 da una pista inicial para la reflexión. Ahí dice Ricoeur que no es posible para un pensador cristiano "poner entre paréntesis lo que ha oído y lo que cree; ¿pues cómo filosofar en un tal estado de abstracción respecto de lo esencial?".[23] Esta primera parte de aquella cita pone de relieve una imposibilidad para el pensador creyente: la imposibilidad de hacer abstracción de aquello que representa algo "esencial" para su conciencia. Pero enseguida aclara la otra imposibilidad: la de subordinar su filosofía a la teología en una relación de servicio. Ante esta paradoja entre abstención de la fe y capitulación del pensamiento, Ricoeur postula lo que él llama "aproximación filosófica". Esta solución de Ricoeur transita por una vía intermedia, que apela a la sobriedad filosófica y a la autoconciencia del pensador que se ve a sí mismo siempre como un "debutante", y a su discurso como un discurso siempre "preparatorio".[24]

Según esto, la limitación que debe ejercerse para evitar la confusión de planos entre razón y fe, y la falta de rigor en el ejercicio racional, según criterios ilustrados, cae bajo la responsabilidad de la razón. Es el ejercicio racional el que debe impedirse a sí mismo traspasar ciertas barreras fuera de las cuales cae en ingenuidades, inconsistencias y excesos. De modo que esta *ascesis* del pensamiento

---

[23] *Loc. cit.*

[24] *Vid.* cita nota 18.

hará del filósofo creyente un pensador siempre "debutante" y cauteloso, sin que por ello desprecie los contenidos extra filosóficos que le aportan su fe y su religión.

Ahora bien, estas observaciones aportan alguna orientación sobre la subjetividad del pensador cristiano en cuanto al ejercicio de su pensamiento; pero todavía no nos dicen algo sobre el "quién" es ese "debutante" y cauteloso pensador. La cita de Ricoeur indica "cómo" ha de proceder el pensador creyente para mantener su dialéctica entre el rigor de su pensar y lo "esencial" de su creencia, pero nos falta ir hacia el "quién" propiamente dicho.

Para hacer justicia a Ricoeur, debe decirse que su postura en relación con la figura del pensador creyente, no se agota en la cita referida, por el contrario va un paso más allá aunque en textos más recientes (aquella cita está tomada de *El conflicto de las interpretaciones* de 1969). En efecto, hay una noción asumida por Ricoeur que proviene del nuevo pensamiento judío (de Rosenzweig y Levinas en especial); es la noción de *sujeto convocado*, la cual puede articular el "quién" de la subjetividad del *pensamiento de inspiración cristiana*.

El *sujeto convocado* es una noción útil para articular un argumento en torno a la vigencia de un *pensamiento de inspiración cristiana*, independientemente de la adhesión religiosa de un pensador particular. Esto en virtud de que tal noción tiene un rendimiento tanto en el plano propiamente religioso como en el ético, lo cual, según se mostrará enseguida, permite articular trascendencia con inmanencia en una cierta tensión productiva, pero sin que estas dimensiones entren en un conflicto irreconciliable; se trata de una tensión dialéctica y dialógica. Además, la caracterización de este "sujeto convocado" no rebasa en ningún momento los límites que el propio pensamiento se impone, es decir, continuamos dentro del marco de la inmanencia y de la filosofía, que es lo que importa enfatizar aquí.

Para construir conceptualmente y mostrar la unidad de la subjetividad que puede ejercer el *pensamiento de inspiración cristiana*, debe aplicarse una sutil variante a la expresión "sujeto convocado" que permite pasar del ámbito religioso al ético; esta variante es la de "sujeto interpelado", misma que se abordará en el número 2.1.2. Por el momento nos detendremos en la estructura del "sujeto convocado" (que será la misma para el "sujeto interpelado") y en su vínculo con la experiencia religiosa específicamente cristiana, es decir, en el caso de un pensador cristiano.

La noción de "sujeto convocado" se configura a través del binomio *llamado-respuesta* que es el adecuado para entender la estructura de la experiencia religiosa judeocristiana, siempre desde la perspectiva de la inmanencia. Es Ricoeur quien expone lo propio de esta figura del sujeto —que puede ser al mismo tiempo un pensador filosófico— en un ensayo titulado *Esperience et language dans le discours religieux*.[25]

Ricoeur explica[26] que la distinción fundamental de la experiencia religiosa debe hacerse entre la correlación que se establece, a su vez, entre los binomios *pregunta-respuesta* y *llamado-respuesta*, donde la *respuesta* no tiene el mismo nivel de significación. Lo que importa distinguir en la relación *llamado-respuesta* es su carácter de "conjunción problemática"(*conjucture problematique*), diferente de una respuesta en calidad de "resolución de un problema" (*résolution de probléme*). No se puede decir, por ejemplo, que la fe religiosa o la teología aportan respuestas a cuestiones planteadas y no resueltas por el saber científico o por la filosofía. Para Ricoeur, este modo de entender la idea religiosa de *respuesta* reposa sobre el desconocimiento de la diferencia que distingue la relación epistemológica que hay entre pregunta y respuesta, por un lado, y la relación específicamente religiosa entre llamado y respuesta, por otro. Lo propio de este último tipo de *respuesta* es que es obediente, escucha y reconoce, confiesa y entiende la superioridad y la Altura del origen del llamado.[27]

El problema aquí es que siendo la mediación de la fe siempre cultural e histórica —por ser lingüística—, entonces, se hace indiscernible de la mera proyección; pero, además, no hay forma de escapar de este riesgo, dado que la religión no se realiza sino en el lenguaje religioso, siempre histórico y culturalmente mediado. La fenomenología debe convertirse, entonces, en una hermenéutica; más precisamente en una hermenéutica textual o escrituraria. Esto, porque el lenguaje es el mediador de la expresión religiosa.

Ahora bien, los textos religiosos y sus respectivas tradiciones escriturarias se presentan como archipiélagos que para nada aseguran la universalidad del fenómeno religioso, pues no hay modo de

[25] Jean Greish, *et al.*, *Paul Ricoeur. L'hermenutique a l'ecole de la Phenomenologie*, Institut Catholique de Paris, Faculté de Philosophie, 1995, pp. 159-179.

[26] *Vid. ibidem*, pp. 160-161.

[27] *Ibidem*, p. 161.

captar con seguridad el carácter universal de la estructura *llamado-respuesta* que se diversifica en las distintas tradiciones y marcos culturales. Esta situación fragmentaria de la experiencia religiosa, la cual está determinada por la condición histórica-cultural de la misma, implica que su expresión en sentimientos y actitudes fundamentales no se muestre nunca de manera inmediata, sino siempre mediada por las reglas canónicas de lectura y escritura establecidas al interior de las tradiciones. Dada esta condición, no es posible probar el carácter universal de la estructura *llamado-respuesta* al margen de sus determinaciones históricas en las cuales aquella estructura se encarna. Esta situación muestra la diversidad de significación que puede tener la *respuesta* al *llamado* y, por tanto, la diversidad de la misma identidad que puede portar el Otro de donde se origina el llamado. Si la obediencia se dirige a un *Altísimo* tan diverso como lo es la estructura *llamado-respuesta*, entonces se plantean varios problemas a la identidad del Otro y al modo de la *respuesta*: ¿Es un Altísimo trascendente o inmanente? ¿Anónimo o personal? La obediencia ¿es pasivamente sumisa o activamente misionera?, ¿solitaria o comunitaria?[28]

En el fondo de estas reflexiones la preocupación de Ricoeur —en cuanto filósofo creyente— es la elaboración de una hermenéutica comprensiva que se aproxime al símbolo religioso desde dentro, es decir, que la preocupación es la pregunta por la verdad de ese símbolo, sin por ello transgredir el campo de la inmanencia; método hermenéutico de "aproximación" que plantea los problemas de la interreligiosidad y la pluralidad religiosa; pero que al mismo tiempo valora los elementos de la propia tradición.

Estas reflexiones de Ricoeur, además de analizar la estructura *llamado-respuesta*, que constituye al "sujeto convocado", son en sí mismas un ejemplo de quién es ese sujeto. Por un lado, el sujeto es alguien que *responde* a un *llamado* y no a una pregunta. Pero ese llamado sólo se da en y desde el interior de la experiencia religiosa. Es en este nivel que el sujeto es propiamente un creyente.

En un momento posterior, ese creyente que ha respondido a un *llamado* contrasta su experiencia con la de otros y la somete al análisis del pensamiento; éste es el momento en que el creyente se transforma en un pensador, lo cual puede ocurrir en el seno de cualquier religión o experiencia religiosa. Pero tal "transformación" no

---

[28] *Cfr. ibidem,* p. 163.

implica el abandono de lo escuchado y vivido en la experiencia religiosa, sino su elaboración conceptual, aproximativa y hermenéutica, campo en el cual se plantean las cuestiones que el mismo Ricoeur apunta, mismas que parecen irresolubles en términos unívocos o claros, pero que no se clausuran por este hecho, sino que instan al pensador a preguntar por la verdad de su experiencia y la verdad de las otras experiencias, ejerciendo la crítica del pensamiento y permaneciendo en los límites de la inmanencia, sin que tal limitación signifique abandonar la vecindad con la trascendencia, sino aproximarse a ella desde el punto de vista de la razón.

De este modo, el pensador cristiano es un "sujeto convocado" que analiza su propia experiencia y la contrasta con otras dimensiones no sólo religiosas sino también científicas, filosóficas, culturales, pero sin perder de vista su experiencia original, la cual podrá siempre ser evaluada dialógica y dialécticamente.

Considérese ahora una perspectiva diversa del sujeto que puede ejercer el *pensamiento de inspiración cristiana*, según la noción de "sujeto interpelado".

2.1.2 El sujeto no creyente del *pensamiento de inspiración cristiana*

La otra manera de aproximarse al sujeto del *pensamiento de inspiración cristiana* es por la vía ética, que desde una experiencia distinta de la creyente, es susceptible de acceder también al ámbito de la trascendencia en términos muy similares a los de un sujeto previamente creyente. Es conveniente notar que ambas formas de articular un pensamiento "inspirado" cristianamente, son maneras "paralelas" de aproximación a las cuestiones que abre una experiencia propiamente religiosa, con la diferencia de los sujetos concretos que la ejercen: uno creyente, otro no creyente. De hecho, puede afirmarse que son dos maneras convergentes de explicitar la *funciónmeta* del pensamiento, las cuales, derivando de distinta fuente existencial (la experiencia religiosa o la experiencia ética), convergen en puntos donde válidamente puede hablarse de apertura a la trascendencia desde la inmanencia y de *inspiración cristiana* del pensamiento.

Como se dijo antes, la consideración de un sujeto no creyente como pensador "inspirado" cristianamente puede enunciarse con la expresión "sujeto interpelado". La estructura del "sujeto interpelado" es la misma que describe al "sujeto convocado" —el binomio *llamado-respuesta*—, pero queriendo hacer énfasis en su constitu-

ción desde la racionalidad ético-práctica, a la que se ha hecho referencia en páginas anteriores.

En efecto, la racionalidad práctica consecuentemente se abre, tarde que temprano, a la pregunta por el sentido del sufrimiento de las víctimas de la historia, como lo muestra la teoría crítica, sobre todo de Horkheimer. Esta pregunta apunta no sólo hacia el sentido de la historia, sino aún más hacia su redención y reconciliación; ideas éstas que claramente provienen de la tradición judeocristiana. La inquietante cuestión de la memoria del sufrimiento conduce al pensamiento a renunciar a una racionalidad monológica e instrumental, y a seguir el camino del diálogo y la relación. Considerando al ser como acto y como relación, se descubre que la primacía la detenta el "otro", de modo que el reconocimiento no empieza en nosotros sino desde la interpelación del otro, hasta el punto que la misma libertad no es un dato adquirido del sujeto, sino un segundo momento derivado de la presencia y el rostro del otro, quien en primer lugar solicita *responsabilidad*, como lo argumenta Levinas.

La responsabilidad exigida al "sujeto interpelado" tiene un alcance universal que abarca el pasado, el presente y el futuro. Pero tal magnitud de la responsabilidad que se pide a ese sujeto es tan desmesurada e implica tal grado de confianza en el trabajo histórico que su dirección apunta hacia lo "transhistórico". Y esto, nos remite, como dice Mardones:

> A un saber ético originario, previo a cualquier argumentación, que remite a tradiciones de fondo religioso no verbalizables totalmente: a la responsabilidad frente al Otro que late en el otro; a expectativas de reconciliación universal que recuerdan una solidaridad radical y compasiva más allá de los límites de lo discursivo.[29]

Ésta es una hipótesis de sentido, como dice Apel, que debe implicar una "débil" esperanza de no ser frustrada, aunque lógicamente eso no pueda esclarecerse, pero que al mismo tiempo se resiste a reducir a las instancias de la ilusión, el autoengaño o la simple proyección vacía de todo sustento.

El sujeto que es así interpelado desde la experiencia ética, roza necesariamente los lindes de la trascendencia, para cuya articulación echará mano de elementos provenientes de fuentes extra y

[29] Mardones, *op. cit.*, p. 195.

prefilosóficas, cristianas o no, pero que en todo caso convergen con la actitud crítica y aproximativa del pensamiento de un sujeto creyente.

Es necesario aclarar que, ya sea a partir de la experiencia creyente o de la experiencia ética no necesariamente creyente, un pensamiento así inspirado se hace posible y viable dentro del marco de la racionalidad ética e interpretativa (o hermenéutica). Esto en virtud de que la *convocación* o la *interpelación* no es un dato estable de la experiencia, sino un *acontecimiento* que proviene de una *alteridad* que no es manipulable y que es móvil, de tal suerte que constantemente pone en tela de juicio la experiencia adquirida y las creencias asumidas, aun aquellas de origen religioso. Por todo ello, la *inspiración cristiana* de un pensamiento podrá apreciarse por su vinculación con esa racionalidad práctica, orientada a dar cuenta del otro sobre el trasfondo de su proyección trascendente.

2.2. Pensamiento de Inspiración Cristiana y autonomía intelectual

Como efecto de lo antedicho, debe decirse una palabra sobre la compatibilidad de un *pensamiento de inspiración cristiana* con la condición moderna irrenunciable de la autonomía intelectual.

La *autonomía* es tal vez el signo más representativo y uno de los valores más altos de la conciencia humana contemporánea. Aun cuando el psicoanálisis, la crítica a la ideología, la *deconstrucción* y técnicas como la llamada "ingeniería social" traen a flote el fondo oscuro y "fantasmático" de esa conciencia, susceptible de ser manipulado a través del control de necesidades, de tendencias o de orientaciones difundidas por los medios de comunicación social, el hecho es que el esfuerzo de esas tendencias teóricas e incluso de las técnicas de manipulación, sirven a la toma de conciencia de ese fondo *inconsciente* y *fantasmático* que es tanto individual como social, psíquico y cultural, actual e histórico. Ese trabajo de *concienciación*, persigue, entre otros objetivos, neutralizar la fuerza de los impulsos inconscientes; convertirlos en algo controlable y controlado, restando su ímpetu ciego y, gracias a eso, otorgarle al sujeto un mayor margen de libertad y autonomía respecto de aquéllos. Así, la condición *autónoma* de la conciencia es tanto un supuesto como una tarea de la cultura contemporánea.

Por otra parte, la polémica en torno de la filosofía cristiana en el siglo XX, mostró que una de las principales objeciones a una filosofía adjetivada de cristiana es, justamente, la *heteronomía* que ella pare-

ce suponer por hacer depender el pensamiento de factores externos a él y considerados como contrarios a las exigencias del rigor filosófico. Al sintetizar las notas más relevantes del problema de la filosofía cristiana, se hacía notar que el punto fundamental de la discusión es precisamente el de la autonomía de la razón, de la voluntad y de la cultura respecto de todo aquello que no responda a la inmanencia de cada una de esas categorías. También se anotó en el mismo lugar que las vías de una posible solución, corren a través de una crítica a la razón ilustrada y técnico-científica en particular, y del intento de articulación conciliatoria entre pensamiento filosófico y fe religiosa, sin que esto signifique ir por detrás de la conciencia moderna, es decir, sin que la afirmación de una *filosofía cristiana* exija el precio del anacronismo o del dogmatismo teórico; la autonomía moderna en los distintos niveles y esferas es algo que no puede negarse. Estas dos condiciones para la afirmación del *pensamiento de inspiración cristiana* ya se han tratado y analizado en el decurso de estas páginas, lo que ahora resta puntualizar es el rango de pensamiento autónomo que debe suponer un *pensamiento de inspiración cristiana* o, más concretamente, se trata ahora de establecer la conciliación entre un pensamiento de esta clase y la autonomía supuesta del filósofo cristiano. Dicho de otra forma, no se trata tanto de mostrar que no hay contradicción entre *pensamiento de inspiración cristiana* y autonomía intelectual, sino de mostrar que el pensamiento inspirado cristianamente es autónomo por sí. Para poder argumentar en este sentido, lo primero es establecer el propio concepto de *autonomía*. ¿Qué significa ser autónomo? Aquí remitimos a algunas ideas de Luis Villoro[30] sobre la semántica de este concepto.

Ser autónomo significa en primer lugar "capacidad de autodeterminación sin coacción ni violencia ajenas", capacidad que se desdobla en cuatro acciones concretas:

1) Fijación de metas, elección de valores prioritarios, establecimiento de preferencias y facultad de determinarse por ellas.
2) Posesión de control sobre los medios para alcanzar las metas fijadas.
3) Establecimiento de criterios para juzgar la justificación de las creencias, ateniéndose a las razones propias de las mismas.

[30] L. Villoro, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM, 1998, pp. 117-120.

4) Selección y aprovechamiento de los medios de expresión de creencias y objetivos que se juzguen más adecuados.[31]

Esta noción de autonomía no está implicando ningún tipo de autosuficiencia, "creación" arbitraria de valores, posiciones o actitudes voluntariosas; ni tampoco promueve una actitud de aislamiento respecto de lo que es diferente de quien se dice "autónomo". Por el contrario, la autonomía, según esta semántica está implicando verbos como "elegir", "establecer", "controlar", "justificar", "seleccionar", "expresar", mismos que incluyen una buena carga de responsabilidad de parte de quien los ejecuta, así como el aprovechamiento de los recursos de que ya se dispone o se puede disponer, de donde se siguen derechos y deberes respecto de sí mismo y de los otros que pueden ser diferentes y contrarios.

Entre los deberes implicados por la *autonomía* está el de contribuir a que las creencias, actitudes y expresiones de un pensamiento se basen en las decisiones libres de cualquier sujeto; deber de pugnar, por tanto, contra la imposición de formas culturales, ideológicas, políticas o intelectuales destinadas a la dominación. También está la obligación de respetar las otras formas de ser autónomo, de no imponer los propios puntos de vista como única vía; la obligación, en fin, de ser tolerante.

A estos deberes corresponden los derechos de acceso a una mayor autonomía y libertad en virtud de la educación y otros recursos: de expresión, de uso de conocimientos que se consideren convenientes y de utilización de los medios idóneos para el logro de objetivos.

De esta forma, lo contrario a la autonomía no es la aceptación de ideas, creencias, conocimientos u otros elementos sustentados por otras personas o comunidades, sino la sumisión acrítica a esos elementos extraños. La apropiación de una idea o creencia ajena no entra en contradicción con la condición libre de un sujeto; lo que es opuesto es su imitación ciega. En esto, justamente, consiste la heteronomía. Por el contrario, la aceptación de ideas ajenas puede favorecer el desarrollo de la libertad y el aumento de la autonomía propias; incluso, las ideas del adversario pueden significar un beneficio para sí mismo. La enajenación, entonces, no consiste en la apropiación de ideas o creencias ajenas, sino en su aceptación sin discusión ni justificación desde la propia razón; no es el seguimiento de

[31] *Ibidem*, p. 117.

fines y valores distintos a los de la tradición materna, sino su adopción por autoritarismo, por fascinación o por interés, lo que nos hace heterónomos. Desde este punto de vista, la heteronomía puede provenir de las ideas, creencias o convicciones propias, cuando éstas se convierten en dogmas duros e inamovibles.

En suma, los factores que hacen a la *autonomía* no son su condición de "propios" u originales, "sino el ejercicio de la decisión y la razón personales tanto teóricas como prácticas".[32]

Desde estos puntos de vista, la disyuntiva entre *pensamiento de inspiración cristiana* y autonomía intelectual aparece como un falso problema. En efecto, la cuestión no es el contenido "cristiano" del pensamiento, sino la forma de asumir tal contenido. La posible heteronomía de cualquier pensamiento no depende de sus temas u orientaciones, sino de la falta de crítica y conciencia con que se adoptan esos temas. En el caso del *pensamiento de inspiración cristiana*, la autonomía intelectual no se ve perjudicada por el hecho de que el pensamiento asuma elementos y conceptos extrafilosóficos; la heteronomía se da cuando esa asunción no se da a partir de una reflexión y un análisis críticos. De hecho, el ejercicio de preguntar por la viabilidad de un *pensamiento de inspiración cristiana* es muestra de la autonomía de una razón que desde sus propios recursos analiza, relativiza, aventura, asume y/o rechaza las implicaciones del significado de una inspiración cristiana del pensamiento. Los ejemplos de los pensadores que se han referido también es muestra del rango de autonomía que tiene este pensamiento; no todos ellos son cristianos o religiosos, pero sus aproximaciones a temas y tratamientos son reconocidos como provenientes de la tradición judeocristiana occidental, sin ir en perjuicio del rigor filosófico de su trabajo.

Cierto es que la autonomía exigida por el trabajo filosófico en general y por el *pensamiento de inspiración cristiana* incluye la capacidad de admitir tradiciones externas, siempre mediadas por la asunción libre y reflexionada del pensador; pero esto es algo que parece ser ya un supuesto en la misma caracterización de este pensamiento, lo cual hay que mantener siempre bajo la vigilancia del ojo crítico de la razón.

En conclusión, la autonomía intelectual y el rigor filosófico no están de ningún modo reñidos con el *pensamiento de inspiración cristiana*, pues en la medida en que los elementos pre y extrafilosó-

---

[32] *Ibidem*, p. 119.

ficos se incorporan consciente y asumidamente, la autonomía está siendo ejercida; además, la autonomía, de acuerdo con las ideas que se han seguido para su caracterización, no es un *estado* de la conciencia, sino un ejercicio de la misma; no estriba esta autonomía en lo que se piensa, sino en *cómo* se llega a pensar eso y a creer en ello. De modo que el *pensamiento de inspiración cristiana* es ya una ejercicio de la autonomía en la medida en que es él mismo el que abre su propia crítica.

III. ARTE Y RELIGIÓN

Teresa Zimbrón*

La pintura de Teresa Zimbrón, hasta hace poco me producía la sensación de una especie de sueño de la realidad que permitía la creación de un mundo simbólico en el que las fuerzas eran sometidas a un orden estricto. Sus cuadros parecían bastarse a sí mismos. Aunque era posible advertir algunos rasgos incluso humorísticos, la creadora dejaba que los objetos, los personajes hablaran su propio lenguaje. Seguramente, ante sus nuevas obras que hoy se presentan en *Intersticios*, algunos de esos conceptos tendrán que ser modificados. En toda obra que se desarrolla coherentemente, obedeciendo tan sólo a la auténtica necesidad de expresión del artista, ésta, al hacerse más clara, actúa sobre sus creaciones anteriores, entregándonos significados que antes permanecían ocultos.

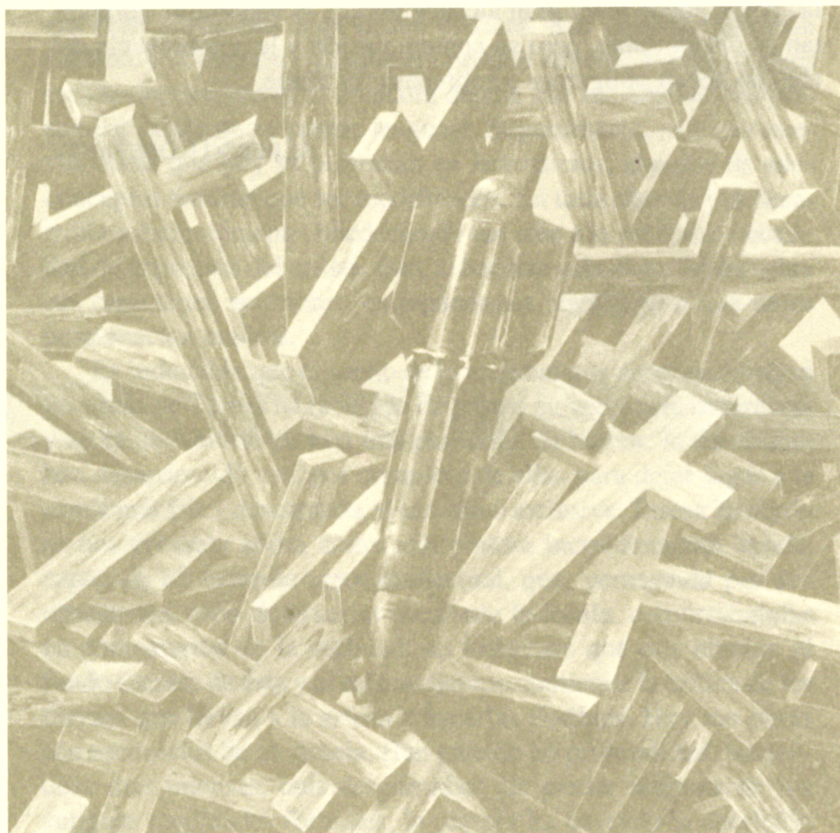
Es indudable que el sueño de la realidad que antes encerraban las obras de Teresa ha revelado de pronto su verdadera naturaleza y se ha convertido en casi una pesadilla. El humor, la serenidad, han desaparecido casi por completo de ellas para dejar lugar a la ironía más fría y descarnada, al sarcasmo inclusive. Teresa Zimbrón se nos presenta ahora como una pintora increíblemente lúcida, capaz de un extremo rigor intelectual, que, perseguida por sus obsesiones, sabe dominarlas mediante la ironía, convirtiéndolas en comentarios de la realidad, en imágenes que nos revelan el fondo secreto de ésta y al mismo tiempo contienen la crítica de las fuerzas que llevan a la artista a hacerlas posibles. Hoy sus obras son escenarios de un drama. Han ganado en profundidad, haciéndose más intensas, más desgarradas; sin perder ninguna de sus antiguas cualidades formales, la pintora ha buscado la aparición de un nuevo elemento casi confesional que acentúa la imagen de desamparo. Lo que Zimbrón ha logrado en esta serie de cuadros es hacer de este drama exterior el tema de su pintura, el camino

---

* Teresa Zimbrón, de nacionalidad mexicana, egresó de la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la UNAM, realizó estudios en el Instituto Estatal de Arte, en Faenza, Italia, y ha participado en más de treinta exposiciones. La selección de pinturas que en este número se presenta forma parte de su colección "Bitácora de Guerra" de 2001, exhibida recientemente en la Casa de la Cultura de Puebla.

por el que nos revela, sin traducción posible, la desolación misma, la revelación de la ausencia del espíritu. Queriendo representar una esencia absoluta, la esencia de la pintura, Teresa Zimbrón se acerca peligrosamente a los límites del silencio. La pintora retrata, sin duda, al hombre desahuciado en un acto por demás performativo que por ello tiene que ser fragmentario. Ninguna de las obras puede tener gran alcance porque la visión que comportan es insoportable, pero su contemplación y la aquiescencia del abismo deben obligarnos a sobrepasar el límite.

ALBERTO CONSTANTE



Teresa Zimbrón, *Guerra Santa*, óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

FUNDAMENTALISMOS E IDENTIDAD COLECTIVA

Jesús A. Valero*

El artículo que aquí se presenta intenta explicar que una de las causas del nacimiento de los fundamentalismos es la falta de identidad ya sea colectiva o individual. El fundamentalismo, independientemente de su contenido básico, intenta cohesionar la identidad cultural que percibe como un rechazo social. Dentro de la misma, los fundamentalistas entienden que la modernidad ha sido un problema social, puesto que el futuro es incierto; entonces recurren al fundamentalismo para solventar la fractura del sistema. Por lo tanto, consideran que es necesario modificar los valores para alcanzar los objetivos y luchar contra los juicios que están deteriorando al sistema. Por consiguiente, los fundamentalismos se sujetan de esquemas y arquetipos culturales como herramientas para ganar adeptos para la causa.

Introducción

En esta sucinta reflexión se intenta llevar a cabo una síntesis de la relación existente entre fundamentalismo e identidad cultural; y ello nos lleva a poner de manifiesto que el tan cercano problema del fundamentalismo no debe referirse exclusivamente a la cuestión religiosa, sino también a valoraciones culturales y políticas. Debemos entender que muchas de las tendencias que llevaron a considerar al fundamentalismo como propio de lo religioso, residen en dos cuestiones: una es la existencia de la religión en sus distintas modalidades casi desde la creación del hombre; la segunda es que se le haya dado una connotación exclusivamente religiosa desde la acuñación del término, a principios del siglo XX.

Comenzamos con la definición de Meyer sobre este arduo y complejo tema:

* Universidad de Valladolid.



Teresa Zimbrón, *Ayuda humanitaria*, óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

> fundamentalismo es un movimiento de exclusión arbitrario, una tendencia opuesta, aunque inherente al proceso de apertura general del pensamiento, a la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad; frente a ello, el fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que condena todas las posibles alternativas, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable.[1]

Tomando como punto de referencia la definición de Meyer, encontramos que todas y cada una de las tendencias excluyentes, que emanan de conceptos como cultura, religión o política, conllevan elementos propios de la definición de fundamentalismo. En el momento en que cualquiera de ellos se transforma en raíz de la exclusión o, mejor dicho, de la negación del otro, entramos de lleno en el rechazo a la participación del individuo en los deberes de participación social, por lo tanto, caemos en el insigne error de elevar una *idea* a lo más alto de la diferenciación, de componer un pensamiento en el punto más elevado de una creencia y, por consiguiente de desdeñar las opiniones, valores y sentimientos de otros individuos que son actores de la vida social, política y cultural de un determinado espacio, ya sea local, nacional o internacional.

En muchos casos, las valoraciones epistemológicas que se realizan sobre la relación fundamentalismo *versus* religión y que se apoyan en la cultura, en mi opinión, son incorrectas. La cuestión sería más idónea si hiciéramos la relación dicotómica fundamentalismo *versus* religión apoyada en los valores políticos. Lo cierto reside en las evaluaciones que los responsables y adalides de ese sentimiento de retornar a lo fundamental como esencia de la construcción de una comunidad ética y moralmente pura, busquen en la religión dichos valores, se escuden en la cultura y traten de alzarse con el poder como forma de recuperación de la esencia básica de su nuevo renacer como comunidad.

La intención es elaborar una aproximación a la relación existente entre el fundamentalismo, en sus diferentes versiones, y las identidades culturales, en sus consecuentes posiciones.

---

[1] Citado en Klaus Kienzler, *El fundamentalismo religioso*, Madrid, Alianza editorial, 2000, p. 11.



Teresa Zimbrón, *Invasión*, óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

Fundamentalismo y modernidad

La modernidad es un proceso obsesivo que intenta alcanzar una meta imaginaria; puesto que está considerado como un efecto insaciable, nunca deja de funcionar, y todo cuanto consigue es insuficiente. Combina los efectos centrípetos y centrífugos de la sociedad desde adentro hacia fuera y viceversa con el objeto de apoderarse de todo el espacio humano.

La modernidad es producto del devenir humano, pero su desarrollo no ha estado ni está libre de los efectos perversos, que son cuantificables por medio del análisis social de las consecuencias atribuidas a las derivaciones deliberadas o no intencionadas de las instituciones. Empero no son mensurables y, por lo tanto, imposibles de deducir sino hasta que se manifiestan. Ésta es una de las condiciones aceptadas de la modernidad: la asunción del riesgo. Entre los riesgos nos topamos con el fundamentalismo.

Si bien la modernidad está custodiada, entre otras cosas, por el riesgo, como dice Luhmann, no se puede conocer suficientemente ni siquiera el futuro que se produce a través de las decisiones personales.[2] A pesar de ello, nos obcecamos en poner puentes hacia la modernidad para erradicar la incertidumbre por medio de decisiones que aparentemente son racionales, por lo tanto, el riesgo de la modernidad impelerá al miedo; aunque su intención no compele a la búsqueda de seguridad, su acción sí. En este sentido, todo cuanto afecte al presente será efímero, puesto que los individuos buscarán en todo momento la certidumbre basada en un futuro hipotético e indescifrable, porque ni la propia modernidad, por su afán de absorción, lo puede descifrar.

La modernidad es en sí misma una *acción disfrazada* de significado cognitivo, porque la búsqueda de satisfacción por encontrar el equilibrio entre el pensamiento y la seguridad hace al individuo endeble ante la transcendencia y la búsqueda de sentido. Únicamente intenta descubrir soluciones inmediatas basadas en un futuro incierto, reduciendo la racionalidad a la búsqueda de eficacia sin reparar en el análisis de fines. Es decir, nos lleva a lo anunciado por Max Weber: el predominio de una lógica de la dominación racional, que no es otra cuestión que caer en el desarrollo de una racionalidad instrumental que cosifica y empobrece al hombre.[3] La modernidad

---

[2] N. Luhmann, *La sociología del riesgo*, México, Hispanoamericana, 1992, p. 25.

[3] Al respecto existe una importante reflexión realizada por el Prof. Manuel

nos atrapa y traslada a un mundo donde los valores humanos y sociales quedan soslayados por el orden social de la tecnocracia. Estos valores imperantes no son absorbidos ni aceptados por muchas de las corrientes del control humano; de ahí los enfrentamientos entre las partes implicadas por el control y el dominio de las fragmentaciones que constituyen las múltiples formas de pensamiento.

Con esta sucinta reflexión de la modernidad, nos adentramos en las inflexiones del fundamentalismo frente al orden social que pretende imponer la modernidad, poniendo en escena una civilización universal, cuyos principales opositores se encuentran en la religión islámica.

En una de sus tesis, Huntington promulga una civilización universal que supone industrialización, alfabetización, salud, estructuras sociales complejas, etcétera. La consecución de tan nobles beneficios es fruto del avance científico y tecnológico; sin embargo, Huntington no menciona las consecuencias perversas, no sólo desde la visión práctica, sino tampoco desde la valoración epistemológica-transcendental.

Entre otros aspectos pasados por alto ante el deseo de querer implantar una civilización universal basada en principios de inseguridad y de individualidad frente a la colectividad en un Estado separado de la Iglesia con una interdependencia económica cuando muchos pueblos y Estados se encuentran inmersos en la más dura pobreza, nos olvidamos de la transmisión y de los juegos que se hacen desde occidente para implantar ese *lugar único* tan anhelado por las naciones dominantes. A su vez, como señala Fernández del Riesgo,[4] ante el panorama que presentan algunos países (léase el liberado Afganistán), se les trata de imponer una cultura de consumo basada en el derecho a la abundancia. La publicidad y la mentalidad consumidora descansan sobre la omnipotencia y manipulación de los signos. Los signos se convierten en pseudo-significantes de significados que la propia sociedad establece; tal artículo asegura prestigio, calidad de vida, seguridad, felicidad, personalidad, independencia, etcétera. Como indica Baudrillard,[5] vivimos en un sociedad de simulacro, que nos moldea y nos asienta en un mundo de pseudo-gratificaciones frustrantes y que crea falsas expectativas, en las que jue-

Fernández del Riesgo, en *La postmodernidad y la crisis de los valores religiosos*, y por G. Vattimo y otros en *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Ánthropos, 1994.

[4] Manuel Fernández del Riesgo, *op. cit.*, pp. 85.

[5] J. Baudrillard, *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1989, p. 110.



Teresa Zimbrón, *Limpieza total,* óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

gan las combinaciones artificiales de significantes y significados. Con esta problemática y con un occidente cada vez más dependiente de una sola nación más sometida a las necesidades de las multinacionales que pregonan un orden internacional basado en los criterios de ética y moral partidistas, se intenta establecer esa aldea única, con un recto libro de normas en una mano y las bombas en la otra. ¿Con estos criterios de modernidad podemos hablar de crear una aldea común, una civilización única? ¿Reduciendo a la mínima expresión el concepto de colectividad y transformándolo en individualismo creemos que podemos hablar de sociedad única? Pensar esto sería engañarse. Los fundamentalismos no nacen como negación a la modernidad, ni como negación al conocimiento científico o tecnológico (como se pone de manifiesto en algunos escritos), sino que no aceptan los parámetros existentes. Los nacionalismos culturales intentan culturizar la modernidad bajo su manto de valores, y los fundamentalismos religiosos, como el Islam, desean islamizar la modernidad. Evidentemente es una paradoja, pues ninguno de los dos fundamentalismos podría pervivir con la modernidad, porque sus bases teóricas y prácticas están muy alejadas de los puntos de desarrollo de la modernidad.

Todos los fundamentalismos tienen un nexo en común con respecto a la modernidad: el desencantamiento del mundo, pues consideran que la modernidad es el rasgo fundamental sobre el cual está construida la crisis de la humanidad.

Fundamentalismo como defensa de identidad

La descolonización, la occidentalización y la crisis del sistema mundial han puesto en tela de juicio la modernidad como sistema cultural universal. Las políticas desarrollistas, las promesas incumplidas y la posterior frustración del capitalismo como *modus vivendi* han originado dos consecuencias vitales: la crisis de los Estado-naciones y la pérdida de identidad cultural y religiosa. Ante esta tesitura, los grupos nacionalistas han pasado a la acción intentando recuperar una identidad cultural imaginaria y la fundamentalización en el caso de las religiones.

La pérdida de orientación y de *status* por determinados sectores sociales, producto de la evolución a una sociedad moderna, ha llevado a estos sectores dominantes a recuperar su posición en el espacio territorial en donde habitan, achacando a la modernidad una pérdida de ideologización y creatividad humana en favor de la racionali-

dad de mercado. Los intelectuales del nacionalismo cultural han creado un universo donde los individuos no pierdan su significación con el mundo y tomen una dirección de futuro, sin olvidar el pasado viviendo el presente, es decir, tradición, racionalidad y perfeccionamiento. Para alcanzar ese objetivo es necesario apelar a un principio integrador de la sociedad: la identidad cultural.[6] Sin embargo, no significa que vayan contra la modernidad, sino que intentan apoderarse de las reglas del juego e imponer sus constructos de identidad, rechazando los valores plurales de la modernidad en cuanto elementos culturales no referidos al desarrollo de conocimientos tecnológicos sobre los que se edifica la modernidad.

El caso del fundamentalismo religioso es distinto; aunque coincide en cuestiones elementales con el fundamentalismo nacionalista, empero existen grandes diferencias. Nos centraremos en el caso islámico por ser el más reacio ante el desarrollo social en términos de modernidad.

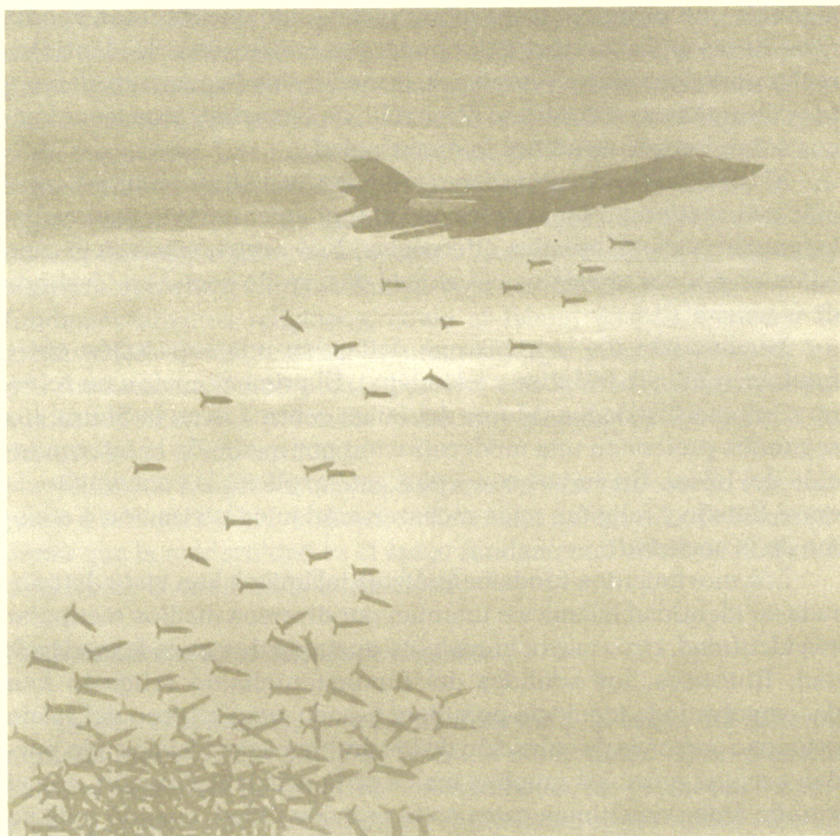
Muchos son los teóricos que defienden una separación entre fundamentalismo islámico e islamismo. El primero apela a un retorno e imposición de los valores del Islam centrados en la Shura; los segundos pretenden una modernización por medio de la interpretación del Islam. En ambos conceptos está explícita la concomitancia entre Estado y religión, pues rechazan cualquier laicización o ateísmo de la sociedad.

Los movimientos fundamentalistas islámicos han visto deteriorada su identidad islámica e intentan por diversos medios recuperar esa identidad, cuyo mayor enemigo, a su modo de ver, es la modernidad. Entonces, los adalides del fundamentalismo religioso han desempolvado la ideología populista basada en el retorno del Islam ortodoxo como vía de salvación de los problemas modernos. No pueden aceptar, entre los muchos males de la occidentalización, que el mundo árabe-musulmán caiga en la individualidad, cuando toda su esencia está anclada en principios colectivos.

Las distintas confrontaciones que hacen posible el emerger del fundamentalismo islámico o de otros fundamentalismos, apelan a la pérdida de la fe en los valores éticos y morales, así como a la superficialidad de los principios sustentadores de la occidentalización; por lo tanto, la culpa de caer en la intrascendencia espiritual está en la modernidad. Nunca reparamos en el proceso histórico en el que, a

---

[6] *Vid.* Jesús A. Valero Matas, *El nacionalismo: una realidad de nuestra sociedad*, actas del II Simposio de Historia Actual, Logroño, 1998.



Teresa Zimbrón, *Lluvia mortal,* óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

lo largo de la evolución social, se han sucedido situaciones similares con grandes crisis de identidad. El Islam, al igual que otras religiones, ha mantenido grandes controversias con los avances tecnológicos y, más tarde, con lo que hemos llamado la modernidad. En Europa, durante el siglo XIX, teóricos como Maistre o Bonald abogaban por un retorno al pasado y rechazaban cualquier pensamiento que no estuviera basado en el devenir divino. El Islam durante siglos incorporó las teorías de Occidente y avanzó en pensamiento y en ciencia; empero, a medida que evolucionó el mundo, fue retrocediendo en ideas y encerrando a la sociedad en los preceptos de las reglas religiosas. Durante la descolonización, los responsables de las distintas sociedades árabe-musulmanas aceptaron el reto de la modernidad y vieron en ella la posibilidad de avanzar y recuperar el espacio perdido por la sociedad árabe. Países como Argelia, Egipto, Túnez e Irán abogaron por instaurar regímenes laicos y sumarse al carro de la modernidad; empero, la crisis de los años 70 y 80 significó el fracaso de los proyectos de occidentalización del mundo árabe. La pérdida de credibilidad, el desmoronamiento de la sociedad, las graves crisis económicas y la falta de expectativas de los jóvenes (y más concretamente de los universitarios), llevaron al resurgimiento de los valores más arcaicos del Islam. Las esperanzas se esfumaron y la gente comenzó a sentir que los musulmanes habían fracasado por no haber sido fieles a su religión. Como indica Karen Amstrong, los árabes se daban cuenta de que, aunque el laicismo y la democracia funcionaban bien en Occidente, en el mundo islámico no beneficiaban a los musulmanes comunes y corrientes, sino solamente a una élite.[7] Es el comienzo de la crisis social y religiosa, y ante la inoperancia y salida ordenada, buscan un culpable para dar vida a sus intenciones de volver a los principios constitutivos del pensamiento islámico.[8] En el fondo de la cuestión no podemos acusar del fracaso de Oriente a la modernidad, sino a los cambios que han sa-

[7] Karen Amstrong, *Islam*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2000, p. 228.

[8] Recordemos que durante el periodo de descolonización las élites dominantes se diferenciaban de sus ciudadanos por el empleo del idioma del colonizador, mientras que durante la colonización se diferenciaban del colono a través de la lengua vernácula. Si durante el proceso de occidentalización las élites marcaron la diferencia con el pueblo, cuando llegó la crisis, los opositores a las reglas del juego establecido se apoyaron en esa diferenciación y acusaron a los líderes del fracaso en el cual los habían sumido y, por ende, tomaron como referente el principal elemento de integración de un pueblo desconcertado y falto de expectativas de futuro: la religión.

cudido a la institución familiar y que han producido una grave crisis de identidad, tanto en la perspectiva social como en la individual. El chiísmo como principal salvador de la profunda crisis que asola a la identidad musulmana, vio en la ley islámica el refugio de los ciudadanos musulmanes.

¿Por qué el retorno a la ley islámica como identidad? La cuestión no es difícil de descubrir, sin embargo, si miramos en el plano individual, es lo más recurrente, puesto que, aunque subyacentes entre sí, aparecen tres razones explícitas. Una la encontramos en la teoría de la peculiaridad, la cual arguye que las personas se definen por aquello que las hace diferentes frente a los demás en un determinado contexto. Un musulmán se diferencia de otros según sea chiíta o sunnita, en cambio, frente a Occidente, se diferencia porque es islámico y los otros cristianos. Un elemento que los hace diferentes es recurrir a la ley islámica, que en el fondo los agrupa y los convierte en hermanos frente al invasor (Occidente). Una segunda, cuando aparecen pérdidas de significación en el entorno social; la religión pasa a ser un salvavidas ante el naufragio. La religión recupera la confianza perdida entre los falsos profetas de la sociedad secularizada y despliega el principio de colectividad en torno a nuevos profetas que caminan con la vieja ortodoxia.[9] Una tercera, la recuperación de la supuesta conciencia perdida, puesto que los factores emocionales son básicos para ganar adeptos para la causa; pensemos que cualquier significado está apoyado en la emoción. Los tres componentes son condición obligada para alzarse con el control del poder. Son medidas de imitación, pues ése es el objetivo de las democracias occidentales, aunque el procedimiento es muy distinto.

A modo de reflexión

Las ideas de Huntington parecen claras cuando exponen que las hegemonías occidentales mueven a los políticos populistas de sociedades occidentales a condenar el imperialismo occidental y a congregar a sus partidarios para que defiendan la supervivencia e integridad de su cultura autóctona.

---

[9] Esto no es nada nuevo, y tampoco exclusivo del Islam. ¿Cuántos individuos han abandonado sus creencias religiosas o culturales en pro de otras culturas y religiones o iglesias que les marquen una confianza perdida? Muchos individuos de condiciones muy diferentes han recurrido a sectas o similares para buscar esa identidad perdida o imaginaria.

El fundamentalismo debe ser entendido como un movimiento postmoderno y, por lo tanto, debe tratarse como tal. Los fundamentalistas utilizan los marcos de acción, sean religiosos, culturales o étnicos, para hacer de lo ajeno un elemento común, y para ello los dotan de un significado y espiritualidad accesible a todos y, por supuesto, diferente de las normas del orden establecido por los otros, puesto que es necesario demostrar la diferencia no tanto desde el plano de lo que somos, sino desde la manera en cómo lo percibimos.

Los últimos tiempos han demostrado un incremento del fundamentalismo y, por consiguiente, el asunto indica que debemos comprender el problema para poder resolver las diferencias y, sobre todo, reducir el aumento de adeptos para su causa. La comprensión significa ver la profundidad del problema, no analizarlo desde la superficialidad: éste debe ser el punto de partida, porque la gente abraza creencias, ideas y costumbres como medida de salida a la desilusión, el abandono, el fracaso, etcétera. El asunto del fundamentalismo es bastante más espinoso de lo que pensamos; sería erróneo entenderlo como algo pasajero y someterlo únicamente al juicio de la modernidad. Aunque se ha materializado durante la modernidad, su problemática es anterior.

Partiendo de la existencia de una atomización y fragmentación social, el fundamentalismo no puede ser solucionado por medio de la asimilación de valores culturales dominantes, ni mucho menos cayendo en el inaceptado multiculturalismo que tanto se ha preconizado en Occidente y que, mal entendido, puede producir más fundamentalismos. Se debe buscar soluciones en asuntos valorados para la convivencia, en donde las culturas, religiones y sociedades diferentes puedan cohabitar y en donde ninguna de ellas sobresalga, sino que todas acepten al otro, sin abrigar amenaza alguna. Esto sólo será posible ayudando a la recuperación de las identidades individuales, culturales o religiosas, y no escribiendo buenas palabras mientras se sigue construyendo el mundo con el palo y la zanahoria.

Todas las sociedades implicadas deben optar por una voluntad de traspasar la propia particularidad sin perderla, es decir, una particularidad común en lo universal y plural en la diversidad. En palabras de Taylor, para una marcha coherente se debe crear un Estado comprometido con la supervivencia y mejora de la cultura, de la religión y de la nación particular, en donde se respeten los valores individuales de toda la gente, ya tengan adscripciones a las señala-

das, ya sean simplemente individuos sin adscripciones.[10] No se puede olvidar que los individuos somos diferentes y que sobre la construcción de la diferencia se debe reconocer a los otros y vociferar para edificar una sociedad de la uniformidad, porque los individuos enfundarán sus actos en favor de la defensa de sus solapadas identidades, dando lugar a nuevas formas conceptuales de entender su sociedad (léase fundamentalismo).

El fundamentalismo es una lacra social y como tal debe ser tratado, pero no con el empecinamiento de lograr su desaparición en breve y a corto plazo. Las directrices adoptadas por sus defensores apuntan a la consecución del poder político, y con el poder sobre sus libros de constitución alcanzarán la gloria deseada y pondrán al mundo en jaque. Como medida de choque y de composición de una sociedad plural, es necesario dotar a la sociedad de un referente crítico de su propia cultura, en el que aparezcan actores dis-culturales que evitarán que la sociedad caiga en sistemas cerrados. Hasta el momento hemos visto que los fundamentalismos han caído en esta tesitura, pasando de sistemas semi-abiertos a sistemas cerrados.

[10] C. Taylor, *Reconciling the Solicitude. Essays on Canada Federalism and Nationalism*, Montreal & Kingston, 1993.

EL OCASO DE LAS VANGUARDIAS ARTÍSTICAS

Modernismo-Posmodernismo

Alberto Constante*

Desde hace más de un siglo el arte está desgarrado por una crisis cultural profunda que podemos resumir en una palabra: Modernismo, esa lógica artística basada en rupturas y discontinuidades, en la negación de la tradición, y ensimismada en el culto a la novedad y al cambio. Sin embargo, en los dos últimos decenios en la escena artística, la noción indiscutiblemente equívoca de posmodernismo presenta, con todo, un discurso que parece ser el de un retorno prudente a nuestros orígenes, pero que, en muchos aspectos, prosigue la obra del modernismo, desbaratando el propio quehacer del arte hasta convertirlo en marketing.

Dentro de nosotros hay una noche negra
que no nos deja pensar
en que usamos la razón contra la vida
y no para defenderla.

José Saramago

Nuestra época proporciona una ilustre cohorte de fallecimientos: tras el siglo que cerró con la muerte de Dios, ha venido éste que se inauguró con la muerte del Arte, rodeada de danzarina subversión dada y prosigue con la muerte del marxismo, de la metafísica, y finalmente alcanza a vislumbrarse la tan esperada muerte del hombre, que abandona el escenario jalonado de cadáveres. Sin querer fatigar este teatro mortuorio, cabe preguntarse sobre la validez y efectividad de esas muertes que hoy ocurren, es decir, ¿son realmente lo que representan ser? O ¿quizá algo ha suplantado su forma, animando el hueco que dejó el muerto ilustre? Hace tiempo, nos dice Savater, "Bergman nos regaló la imagen, análogo para él al arte contemporáneo, de una serpiente muerta y devorada por las hormigas, cuya piel, respetada y

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.



Teresa Zimbrón, *Paseo nocturno*, óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

animada por el interno bullir de éstas, fingía un movimiento similar a la vida". Alain Touraine ya había apuntado también que "la fuerza liberadora de la modernidad se agota a medida que ésta triunfa. Apelar a la luz puede conmover cuando el mundo está sumido en la oscuridad de la ignorancia, en el aislamiento y en la esclavitud".[1]

¿Es el arte esa serpiente muerta? Y si es así, ¿qué es lo que bulle en su interior? Recuerdo aquí una frase de Benjamin: "En todas las épocas se debe intentar salvaguardar a la tradición del conformismo que está a punto de dominarla". Esta es una premisa que hay que retener. En los dos últimos decenios en la escena artística, la noción indiscutiblemente equívoca de posmodernismo presenta, con todo, un especial interés con relación al llamado ocaso de las vanguardias artísticas, justo porque lo que habla en su discurso es el retorno prudente a nuestros orígenes, a una perspectiva histórica de nuestro tiempo, a una interpretación profunda de la era de la que salimos parcialmente, pero que en muchos aspectos prosigue su obra. Porque lo posmoderno es una noción ciertamente enrarecida y poco clara, ella remite a niveles y esferas de análisis difíciles de hacer coincidir. ¿A qué nos referimos con este concepto vago y equívoco de posmodernismo? ¿Al agotamiento de una cultura hedonista y vanguardista o al surgimiento de una nueva fuerza renovadora? ¿A la decadencia de una época sin tradición o a la revitalización del presente por una rehabilitación del pasado? ¿A la continuidad renovada de la trama modernista o a la discontinuidad? ¿A una deconstrucción del modernismo y la oposición al *statu quo*? ¿A la peripecia en la historia del arte o a su destino global en las sociedades democráticas? ¿Ante qué estamos, de cara a un posmodernismo de resistencia y a otro de reacción?

Hay, desde luego, en esta lectura, dos posiciones que se contraponen y que intentaré clarificar: Del posmodernismo de resistencia, como lo llamó Hal Foster, y que trata de su deseo de cambiar el objeto y su contexto social, y del posmodernismo de reacción, quizá el más difundido en nuestra época, que si bien no es unidimensional, le singulariza su repudio frenético al modernismo. Este posmodernismo, cuyo precursor más connotado ha sido Daniel Bell, conforma algo así como una suerte de estrategia fatal, como señala Habermas, de modo convincente ya que desgaja lo cultural de lo social, y luego culpan a las prácticas culturales (modernismo) de los

[1] Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, FCE, 1999, p. 93.

males sociales (modernización). Con esta confusión de causa y efecto, la cultura "adversaria" se denuncia incluso mientras se afirma el *statu quo* económico, político y social... Es cierto, como apunta Touraine:

> La modernidad nos ha sacado de los límites estrechos de la cultura local en que vivíamos y nos ha lanzado a la sociedad y a la cultura de masas. Durante mucho tiempo hemos luchado contra los antiguos regímenes y su herencia, pero en el siglo XX se han creado múltiples regímenes autoritarios contra los nuevos regímenes, contra la sociedad nueva y el hombre nuevo y es cuando se hacen oír los llamamientos dramáticos a la liberación, cuando se suscitan revoluciones dirigidas contra las revoluciones y contra los regímenes que nacieron en ellas. La fuerza principal de la modernidad, fuerza de apertura de un mundo que estaba cerrado y fragmentado, se agota a medida que se intensifican los intercambios y aumenta la densidad de hombres, capitales, bienes de consumo, instrumentos de control social y armas.[2]

Hoy, lo que se propone, en efecto, es una nueva cultura afirmativa que nos libere de la muchedumbre, de la contaminación y de la propaganda. En consecuencia, la cultura sigue siendo una fuerza, pero principalmente de control social, una imagen gratuita trazada sobre el rostro de la instrumentalidad, como dice Frampton y habían apuntado Horkheimer y Adorno. De esta forma, el modernismo se concibe desde un punto de vista terapéutico, por no decir, cosmético: como un retorno a las verdades de la tradición (en arte, familia, religión, etc.) preservando, sobre todo, la tradición humanista, tan severamente criticada por Heidegger. La intimidad se ha secularizado y la confesión de los pecados se transforma en la terapia psicoanalítica. El yo ha perdido el control de la vida psíquica.[3]

En consecuencia, lo que surge es una suerte de posmodernismo de resistencia, es decir, como una contrapráctica no sólo de la cultura oficial del modernismo, sino también de la falsa normatividad de un posmodernismo reaccionario. Este posmodernismo "resistente" se interesa por una deconstrucción crítica de la tradición, no por un pastiche instrumental de formas *pop* o pseudohistóricas, una crítica

[2] *Ibidem*, p. 93.

[3] El nacimiento del "Ello" (término acuñado por Nietzsche, transmitido por Groddeck a Freud) quebranta la idea racionalista de la conciencia.



Teresa Zimbrón, *Guardián de la bahía,* óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

de los orígenes, no un retorno a éstos. En una palabra, se trata de cuestionar más que de explorar códigos culturales, explorarlos más que ocultar afiliaciones sociales y políticas. Sin lugar a dudas, las bases de estos movimientos, más que de posturas ideológicas, fueron establecidos por Nietzsche y Freud.[4]

Antes de proseguir, permítanme hacer un breve periplo. Desde hace más de un siglo el capitalismo está desgarrado por una crisis cultural profunda, abierta, que podemos resumir en una palabra: *Modernismo*, esa lógica artística basada en rupturas y discontinuidades, en la negación de la tradición, y ensimismada en el culto a la novedad y al cambio. El código de lo nuevo y de la actualidad encuentra su primera formulación teórica en Baudelaire para quien lo bello es inseparable de la modernidad, de la moda, de lo contingente, pero es sobre todo entre 1880 y 1930 cuando el modernismo adquiere todo su señorío con el hundimiento del espacio de representación clásica, con la emergencia de una escritura liberada de las represiones de la significación codificada, y más tarde, con las explosiones de los grupos y artistas de vanguardia. Desde entonces, los artistas no cesaron de destruir las formas y sintaxis instituidas, se rebelaron violentamente contra el orden oficial y el academicismo: odio a la tradición y furor de renovación total. Sin duda, todas las grandes obras artísticas del pasado han innovado de algún modo, aportando aquí y allá derogaciones a los cánones usuales, pero sólo en este siglo que está concluyendo, el cambio parece haberse convertido en una enorme transformación, en una brusca ruptura en la trama del tiempo en la que se exploran iconos y códigos, en una discontinuidad perpetua entre un antes y un después en la que se cuestiona todos los puntos de vista, con el afán de hilvanar un nuevo discurso, así como una radical afirmación de un orden diferente.

Sin embargo, también podemos apuntar que el modernismo no se contentó con la producción de variaciones estilísticas y temas inéditos; lo que quiso fue romper esa continuidad histórica que nos liga al pasado, instituir obras absolutamente nuevas, inéditas. Aun-

---

[4] La crítica a la modernidad marcada por estos dos pensadores se orientó, una, la de Nietzsche, hacia el rechazo de la modernidad, y la otra, la de Freud, hacia la búsqueda de la libertad del individuo, oposición que no debe ocultar el común pesimismo de ambos autores y su rechazo de las ilusiones modernistas, sobre todo, de la peligrosa pretensión de identificar la libertad personal con la integración social. Este radicalismo antimoderno, ajeno a toda decisión política y social, constituye en el siglo XX la nueva forma de oposición del artista al mundo burgués

que lo paradójico del furor modernista llegara a descalificar las obras más modernas: las obras de vanguardia, tan pronto como hubieron sido realizadas, pasaban a la retaguardia y se hundían en lo ya visto, en lo consabido. El modernismo, de hecho, prohibía el estancamiento, y obligaba a la invención perpetua, a la huida hacia adelante, pero esa fue la "contradicción y paradoja" del propio modernismo. "El modernismo es una especie de autodestrucción creadora... el arte moderno no es sólo hijo de la edad crítica, sino del crítico de sí mismo", decía Octavio Paz.

Esta fórmula paradójica del modernismo destruye y desprecia ineluctablemente lo que instituye, pues el único principio que rige el arte es la propia forma del cambio. Lo inédito es la ficha fundacional del imperativo categórico de la libertad artística. Y, sin embargo, esa contradicción dinámica del modernismo creativo es hoy substituida por una fase no menos contradictoria, y además, fastidiosa y vacía de toda originalidad. El dispositivo modernista que se ha encarnado de forma ejemplar en las vanguardias, podemos decir, está acabado, y lo está desde hace más de medio siglo. ¿Qué es lo que ha resultado de ese experimento llamado modernismo, en el que desde el siglo XIX se crearon y se montaron las vanguardias artísticas?

Ya en los primeros años de la década de los 60, Hans Magnus Enzensberger había analizado las aporías de la vanguardia y Max Frisch le había atribuido a Brecht "la sorprendente inocuidad de un clásico". Es decir, desde los años 60 y 70 el vanguardismo y el modernismo no sólo se habían aceptado como expresiones culturales capitales del siglo XX, sino que ambas expresiones se estaban convirtiendo rápidamente en historia. Esto trajo como consecuencia que se replanteara el *status* del arte producido al final de la Segunda Guerra Mundial, igual que del surrealismo y de la abstracción. Uno de los primeros críticos que teorizó sobre el paso del modernismo al posmodernismo fue Irving Howe en su ensayo *Mass Society and Postmodern Fiction*, escrito en 1959. Un año más tarde, Harry Levin utilizó el mismo concepto de lo posmoderno para designar lo que él veía como un "mar de fondo antiintelectual", que amenazaba al humanismo y al apego a los valores ilustrados tan característicos de la cultura del modernismo. No fue sino hasta mediados de la década de los 60 cuando el posmodernismo despegó con el *Pop Art*. Desde entonces la noción de *posmodernidad* se ha convertido en la piedra filosofal de casi todas las ceremonias e intentos de captar las cualidades específicas y únicas de las actividades contemporáneas en arte, literatura, arquitectura y filosofía.



Teresa Zimbrón, *Tráfico aéreo,* óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

Quizá un poco más de historia no nos vendría mal. En el modernismo, el arte conservó su autonomía tradicional, decimonónica, con respecto a la vida cotidiana, una autonomía que fue definida por primera vez por Kant y Schiller a finales del siglo XVIII; el "arte como institución", esto es, el modo tradicional en el que el arte era elaborado, difundido y recibido nunca fue desafiado por el modernismo, sino que se mantuvo intacto. Modernistas como T.S. Elliot y Ortega y Gasset recalcaron una y otra vez que su misión era salvaguardar la pureza del arte culto, frente a las embestidas de la urbanización, la masificación, la modernización tecnológica, en una palabra, de la cultura de masas moderna. Sin embargo, el vanguardismo de las tres primeras décadas de este siglo intentó subvertir la autonomía del arte, su artificiosa separación de la vida, y su institucionalización como "arte culto", lo que se percibía como un aspecto relacionado directamente con las necesidades de legitimación de las formas de sociedad burguesa del siglo XIX.

El vanguardismo postuló, como su principal proyecto, la reintegración del arte y la vida, en un momento en que la sociedad tradicional estaba sufriendo una importante transformación hacia una etapa cualitativamente nueva de modernidad. Este radicalismo con una ebullición social y política fue el caldo de cultivo del radicalismo vanguardista en el arte, en la literatura y en la política. Varias décadas después, nadie atisbó siquiera al hecho de la cooptación de la vanguardia por la industria cultural (como lo vieron los frankfurtianos), capítulo final de las vanguardias que violentaban sus promesas: romper las cadenas políticas, sociales y estéticas, hacer saltar las reificaciones culturales, desprenderse de las formas de dominación tradicionales y liberar las energías reprimidas. En su lugar apareció la contracultura.

El Pop, como crisis de la representación y ruptura epistemológica, se rebeló contra el expresionismo abstracto y encendió la mecha de una serie de corrientes artísticas como el conceptualismo, el minimalismo, entre otras, que convirtió la escena artística de los 60 en algo tan lleno de vida como comercialmente rentable; sin embargo, tanto el movimiento de protesta como el mayo del 68 naufragaron en bucólicos recintos memoriosos, así como todo lo que con ellos se iba ante las duras realidades del *statu quo.* A fin de cuentas, *el arte no fue reintegrado en la vida cotidiana y la imaginación no llegó al poder. Lo que sí nos alcanzó fue la pérdida de la confianza en el futuro.*

Esto podría ser trivial si no hubiera incidido en nuestro presente

de manera brutal y despiadada. Esta pérdida del futuro puede encontrarse precisamente en la proximidad subterránea del posmodernismo. En esa imaginación temporal del posmodernismo de una confianza impertérrita de estar en el filo de la historia y de la cual, la noción de *pos-historie* o de fin de la historia de Fukuyama, son sólo dos de sus manifestaciones más absurdas.

Sin querer demorarme más, podría decir que la visión que se tiene en muchos campos sobre la manifestación artística del posmodernismo, las vanguardias han llegado a su ocaso, se han estancado en la repetición y substituyen la invención por la simple inflación. De igual forma se ha dicho que el posmodernismo no ha realizado ninguna revolución en el ámbito de las formas estéticas. En todos los terrenos, el arte imita las innovaciones del pasado, añadiéndose sólo más violencia, crueldad y ruido. Porque en la ceremonia de los adioses, los artistas parecen rechazar la disciplina del oficio y tienden a la espontaneidad y se dedican a una improvisación acelerada; todas las sujeciones son abandonadas con vistas a una libertad orgiástica. El posmodernismo, así comprendido o mal comprendido, no es más que otra palabra para significar la decadencia moral y estética de nuestro tiempo, es el límite de la creación, el límite de la idea, el límite o telón de fondo donde todo se consume, un reflejo atrasado de otras viejas ideas que intentan pasar como lo nuevo.

Bajo la premisa de que aquello que aparece a un nivel como la última novedad, el lanzamiento publicitario y el falso espectáculo, pareciera que marca el quehacer artístico en todas las obras, por ello siempre existe una suerte de *déja-vu* que sobrepasa a lo supuestamente nuevo, es la cultura de lo *retro*, de los *remakes*, de los *mixes*, de los *samples* (muestra), del reciclaje, en donde los registros de esa supuesta novedad son monótonos y las fronteras transgredidas lo son apenas de forma infinitesimal; en suma, el arte pareciera que ha conocido su fase depresiva. Hoy, existe mucho más experimentación, sorpresa, audacia, e imaginación en los videojuegos o en los procesos multimedia que en la pintura, la escultura, el cine o la literatura. Aquí también, como en otras partes, los héroes están cansados.

Esto es el posmodernismo, a un cierto nivel, es decir, el posmodernismo no es la creación de un nuevo estilo, sino más bien un discurso de integración de todos los estilos, incluidos los más modernos, en una suerte de cofradía perniciosa, en una suerte de perversión acrítica. Éste, repito, a un cierto nivel, es el triunfo del *nihilismo pasivo*, de lo *light*, de lo *soft*, del llamado *bad painting*, del

feísmo, de lo *cool*, la eucaristía pacífica de estilos, el eclecticismo sin crítica, la hermandad de la mediocridad, el fin de las antinomias, la lógica del vacío, de la moda y del *marketing*, donde los papeles y las identidades se confunden, y donde el individuo es flotante y tolerante, es, a fin de cuentas, un exponente ejemplar del *open mind*, en el que ya no se encuentra ninguno de los antiguos valores que hicieron del modernismo un movimiento grande entre los grandes. Las vanguardias, como quiera que se las vea, fueron las que labraron el camino que permitió la eclosión de una expresión artística asombrosa, pero que al final del camino se encontraron exhaustas y sin derrotero, desde ahí, como respuesta de la decadencia y del agotamiento, se originó ese posmodernismo reactivo, neoconservador en el que no existe una ceremonia de los adioses sino una estrategia de ruptura con el pasado, sin la búsqueda de lo nuevo como en las vanguardias.

Es cierto, en este gesto de las estrategias de las rupturas, en el que paradójicamente se da una renovación de *élan vital* del modernismo, pareciera que el posmodernismo se agota. Pero habría que esbozar un nuevo ceremonial, porque el posmodernismo no sólo es esta liturgia desesperante y vacua, sino también, un elemento de transformación cultural que emerge lentamente en las sociedades occidentales; habría que hurgar, descomponer, *deconstruir* el modernismo, no para encerrarlo en su propia imagen sino a fin de abrirlo, de reescribirlo; abrir sus sistemas cerrados (como el museo), horadar, rasgar sus estrategias y sus técnicas, desafiar sus narrativas dominantes sobre la base de una persuasión: existe un verdadero cambio de sensibilidad para el cual el término "posmodernismo" es realmente, al menos por ahora, una consideración totalmente adecuada.

La naturaleza y profundidad de esta transformación son discutibles, pero de hecho existe una transfiguración. Estoy persuadido de que estamos ante un desplazamiento global de paradigmas en todos los ámbitos y que nuestras concepciones e intuiciones de antaño sólo nos sirven para no caer en el vacío, son esas pequeñas seguridades en las que asentar nuestra creencia de poder enfrentar los sucesos, las emergencias y acontecimientos inéditos en este fin de siglo. Y sin embargo, la magnitud de la transformación es tal, que apenas podemos atisbar esas emergencias. Es decir, llegamos al nuevo siglo con una enorme carga de valores y concepciones en desuso, a nuevas formas de darse la realidad; y que el posmodernismo como noción nos sirve para comprender que estamos asistiendo a un no-



Teresa Zimbrón, *Baño de ántrax,* óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

table cambio de sensibilidad, de prácticas, de estrategias, de ceremonias y de formación de discursos que distingue a un conjunto posmoderno de supuestos, experiencias y proposiciones del que era propio de un periodo precedente. Lo que aún está por saberse es si esta transformación está generando formas estéticas genuinamente nuevas, en las diversas artes o si básicamente recicla técnicas y estrategias del propio modernismo, reinscribiéndolas en un contexto cultural modificado.

Desde luego que existen buenas y suficientes razones para no tomar en serio lo de posmodernismo; es tentador descartar muchas de las últimas manifestaciones del posmodernismo, considerándolas un fraude perpetrado contra el público ignorante o más o menos informado, por el mercado del arte de Nueva York en el que las reputaciones son edificadas y engullidas más aprisa de lo que los artistas pueden crear. Hay, en fin, buenas razones para albergar un serio y denodado escepticismo. Pero es aquí donde tenemos que aceptar que el posmodernismo siempre ha ido en busca de la tradición, aun cuando pretendiese la innovación; y sin embargo, tenemos que reconocer que las artes contemporáneas ya no pueden contemplarse sólo como otra fase en la secuencia de los movimientos modernistas o vanguardistas que se iniciaron en París en las décadas de 1850 y 1860; y que mantuvieron un *ethos* de progreso cultural y vanguardismo durante los años de 1960. A este nivel, el posmodernismo no puede ser contemplado simplemente como una secuela del modernismo, como el más reciente estado de revuelta sin fin del modernismo contra sí mismo.

La sensibilidad posmoderna de nuestro tiempo es distinta tanto del modernismo como del vanguardismo, precisamente por el hecho de que plantea la cuestión de la tradición y conservación cultural del modo más fundamental, tal y como quería Benjamin, es decir, como problema estético y político. En un caso, como una deconstrucción de la misma noción de estética, de su red de ideas, de sus textos y contextos, de su discurso, del gran relato como dice Lyotard y, en otro, tomando al arte como una forma de producir un nuevo modo de intersubjetividad, como una práctica resistente tanto al modernismo académico como al *marketing*, un nuevo trazo de afiliaciones sociales. Este posmodernismo al que me refiero actúa en un campo de tensión entre la tradición y la innovación, entre la conservación y la renovación, entre la cultura de masas y el arte de élite, en el que los segundos términos ya no quedan automáticamente por encima de los primeros; un campo de tensión que ya no puede ser compren-

dido a través de categorías como el progreso contra la reacción, la izquierda contra la derecha, el presente contra el pasado, el modernismo contra el realismo, la abstracción contra la figuración, la vanguardia contra el *Kitsch*.

Todas estas dicotomías, que después de todo son fundamentales para las valoraciones clásicas del modernismo, se han desmoronado, pero forman parte del desplazamiento de las viejas concepciones que se tuvieron del arte hasta los años 90, inmediatamente después de los modernismos a ultranza y de los vanguardismos que culminaron en los distintos movimientos posmodernos de los años 70 y 80; desplazamiento que se podría traducir en los siguientes términos: el modernismo y la vanguardia estuvieron estrechamente relacionados con ésta como una cultura de oposición, sí, pero sacaron sus energías de su proximidad a las crisis originadas por la modernización y el progreso.

Es cierto, se debía pasar por la modernización, tal era la creencia generalmente aceptada, incluso antes de que la palabra tuviera presencia plena. Lo moderno fue un drama a escala mundial representado por un escenario europeo y estadounidense, con un hombre moderno mítico en el papel de héroe y con el arte moderno como fuerza conductora. Estas visiones heroicas de la modernidad y del arte como fuerza del cambio social son cosa del pasado, admirables con toda seguridad, pero que ya no están en consonancia con la sensibilidad actual que podríamos diseñar como una completa y total intercambiabilidad de los códigos: es antimoderna y altamente ecléctica, pero juega con los códigos y las estrategias de la tradición modernista; es antivanguardista por el hecho de que simplemente rechaza la preocupación básica de la vanguardia por un nuevo arte en una sociedad alternativa, pero pretende ser vanguardista en su presentación de las tendencias actuales; y, en cierto sentido, es incluso antiposmoderna al evitar cualquier reflexión en torno a los problemas que el agotamiento del modernismo trajo, problemas que el arte posmoderno, en sus mejores momentos, ha intentado tratar deconstructivamente y a veces políticamente

En este contexto es claro que el posmodernismo, en su nivel más profundo, no constituye otra crisis dentro del ciclo perpetuo del *boom* y la ruptura, del agotamiento y la renovación, que ha caracterizado la trayectoria de la cultura modernista. Más bien representa un nuevo tipo de emergencia de esa misma cultura modernista, un pulso de las nuevas sensibilidades. La aceptación creciente de que no estamos obligados a completar el proyecto de la modernidad como



Teresa Zimbrón, *Target*, óleo sobre tela, 25 x 25 cms.
Serie Bitácora de Guerra, 2001

quiere Habermas, y de que no debemos caer necesariamente en la irracionalidad o en el delirio apocalíptico, la aceptación de que el arte no ha de proceder exclusivamente de acuerdo con un *telos* de la abstracción, la ausencia de representación y lo sublime, todo ello ha abierto una multitud de caminos para los esfuerzos creativos actuales. En cierta forma, ha alterado nuestra propia visión del modernismo y con ello del arte y de la vida.

Más que estar ligados a una historia del modernismo unidireccional que interpreta como evolución lógica hacia algún objetivo imaginario, y que por tanto está basada en una serie de exclusiones, estamos empezando a explorar sus contradicciones y sus contingencias, sus tensiones y resistencias internas a su propio movimiento de "avance". El posmodernismo está lejos de dejar obsoleto al modernismo. Al contrario, le infunde una nueva luz y deconstruye muchas de sus estrategias y técnicas estéticas incorporándolas y haciéndolas funcionar en nuevas constelaciones. Lo obsoleto son aquellas codificaciones del modernismo en el discurso crítico que se basan en una visión teleológica del progreso y la modernización. Fueron estas codificaciones normativas y a menudo reductivas las que prepararon el terreno para aquel repudio del modernismo que se identifica, de primera mano, con el nombre de posmodernidad.

La enemistad ancestral del modernismo con la sociedad de masas y la cultura de masas, así como el ataque vanguardista al arte culto como sistema de apoyo a la hegemonía cultural, siempre se dio sobre el pedestal de propio arte culto. Y ciertamente aquí es donde se ha situado la vanguardia después de su fracaso, por crear un espacio más adecuado para el arte en la vida social. Todos los esfuerzos por combatir al arte culto y la cultura de élite están destinados al fracaso justo porque ambos ya no ocupan el sitial privilegiado que solían tener. Desde los años 80, las actividades artísticas se han mostrado mucho muy difusas y difíciles de insertar en categorías cerradas o instituciones estables, tales como la academia, el museo o incluso la red regular de galerías. Para algunos, esta dispersión de las prácticas y actividades culturales supondrá una suerte de pérdida y desorientación, para otros, la experimentarán como una nueva libertad, una liberación cultural que se enmarca dentro de esa noción que hemos llamado posmodernidad

Ahora bien, ¿qué es lo que se anuncia en el arte, en el saber y en la cultura en general en este nuevo siglo que comienza? ¿Qué es lo que hay que determinar para saber cuál es el complejo de escenarios

y ceremonias, en el desafío de las narrativas dominantes, en los que algo llamado arte se da? Estoy convencido que uno de los caminos que podemos tomar es que existe algo que ha quedado del ciclo anterior, que lo nuevo, lo que a nuestros ojos se presenta como "lo nuevo", reclama la memoria, la referencia cronológica, la genealogía y, a fin de cuentas la deconstrucción. Hay que discernir entre estos movimientos posmodernos, hay que deconstruir de nueva cuenta el modernismo, hay que cambiar de perspectiva, situarnos fuera de los parámetros heredados por el modernismo para dar aire nuevo a eso que llamamos arte.

El relativo éxito de la crítica posmodernista no nos exime de buscar una nueva definición de la modernidad, que se asiente en la relativa autonomía de la sociedad y de los actores. Pues resulta imposible aceptar que la disociación de sociedad y actores sea completa, como lo sugiere este principio de siglo la coexistencia del neoliberalismo y el posmodernismo, uno de los cuales describe una sociedad reducida a no ser otra cosa que un mercado sin actores, y el otro imagina actores sin sistema, encerrados en su imaginación y en sus recuerdos.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Clément Rosset
El principio de crueldad
Valencia, Pre-textos, 1994
100 pp., ISBN: 84-87101-97-6

LA CRUELDAD DE LO REAL, LA VIOLENCIA COMO SU DOBLE, Y LA PACÍFICA COEXISTENCIA DE LAS VERDADES CONTRARIAS

José Luis Calderón*

"Principio de realidad suficiente" y "principio de incertidumbre" resumen una "ética de la crueldad" que —sólo ella— responde a la necesidad —a la libertad— de un pensamiento "despiadado". Pero si el registro de este pensamiento es el de la "desesperación", es porque la disposición de contra-espera o contra- esperanza es la que en verdad correponde a la "aprobación de lo real": aprobación filosófica de lo real —filosóficamente despiadada—, en tanto que se orienta en sentido inverso a uno de los motivos esenciales —metafísicos— de la filosofía occidental: la idea de que a la realidad sólo se le acredita a partir de una instancia de fundamentación-explicación-justificación exterior a ella. La idea común a toda negación filosófica de lo real se expresa como "menosprecio de la realidad inmediata" o impugnación inmediata de la "total y entera realidad de lo real".

El elemento ético comparece ante una determinación ontológica cuyo contenido no es sino un "último refinamiento" de ese mismo elemento ético. El elemento ético es el propio "principio de crueldad" redoblado en el hecho mismo de ser completamente real; o bien, la determinación ontológica de la realidad como realidad "irremediable e inapelable", lo es a propósito de su carácter ineluctablemente cruel. La crueldad de lo real es lo real de la crueldad. Ética y ontología se refuerzan la una a la otra, y tanto más, que ambas determinaciones se le adelantan a la ininteligibili-

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental.

dad de lo real. Si la *crueldad de lo real* habla de "la naturaleza intrínsecamente dolorosa y trágica de la realidad",[1] y si lo *real de la crueldad* habla de que esto mismo es realmente real, ambos principios (de "realidad suficiente" y de "crueldad") se imponen y anteponen al hecho de que la realidad no puede explicarse por ella misma, y en todo caso, la ininteligibilidad de lo real —que no irrealidad de lo real— contribuye a la patencia de tal estado de cosas o se expresa o se disuelve ella misma como tal crueldad y tal realidad irremediable. Importa menos la ininteligibilidad de lo real que la crueldad de lo real, que se impone, ya así, por partida doble: como cruel y como real, —de nuevo— como *cruelmente* real y *realmente* cruel.

Pero quien plantea y relata esto —porque ella misma lo suscita—, es la propia filosofía, cuya "desmesura y especificidad" es "la ambición de dar cuenta del conjunto de los objetos conocidos y desconocidos".[2] La filosofía es teoría de la realidad en general: teoría, para la que la nota de lo "despiadado" es la manera de cómo el ser creativo e interpretativo de la mirada filosófica se atiene a la *sola realidad*, "despojada de todo lo que no es", y por ello —y sólo como mirada *desesperada*— la percibe y aprueba como *cruel* y como *real*. La pregunta por la realidad en general se recoge sobre sí, en esa muy puntual percepción de lo propio de lo real como realidad "única y suficiente". Bajo el ímpetu de lo despiadado, la idea de totalidad se autorrecupera en ese medir interpretativo y ese recomponer creativo, que hacen que lo despiadado de la mirada filosófica sea la mirada de mayor intensidad o penetración. El registro de la desesperación interpreta y recompone la totalidad en términos de intensidad: "intensidad trágica". La mirada intensiva de la filosofía condensa la incomprensibilidad de lo real en la crueldad de lo real, y la crueldad de lo real en el carácter ineluctable de lo propiamente real, como lo que elude toda "contradicción" y toda "posibilidad de repetición", es decir, como "aquello a lo que es imposible sustraerse en el instante mismo".[3] La realidad tiene así como "principal atributo" el de "exceder la facultad humana de tolerancia",[4] más que el de rebasar la mera facultad de comprender.

Aquí se muestra "lo más definitivo y notorio" de la condición humana y de su destino trágico: la inevitabilidad-inadmisibilidad de lo

[1] Clément Rosset, *La crueldad de lo real*, Valencia, Pre-textos, 1994, p. 21.

[2] *Ibidem*, p. 14.

[3] *Ibidem*, p. 36.

[4] *Ibidem*, p. 26.

que se sabe: "saber, pero no poder hacer nada contra ello": "ser y no poder dejar de ser desdichado".[5] Sabemos de la índole dolorosa, ambigua y trágica de la realidad, pero no podemos dejar de afectarnos por ello y de mostrarnos, en consecuencia, perfectamente *intolerantes*. De nuevo, la filosofía es la que revela esta verdad, pero en el modo —bien sensible— de ser ella misma la que dice que "la duda es inherente a la naturaleza de toda verdad, sea cual sea su género".[6] Así, entonces, el "principio de crueldad", asimilado al "principio de realidad suficiente", lleva también a que la propia mirada filosófica resulte tanto más despiadada cuanto que su inmediata aprobación de lo real ineluctable —"en el momento preciso en que tiene lugar"—[7] la establece bajo el "principio de incertidumbre".

Pero la incertidumbre es cruel, "porque la necesidad de certidumbre es acuciante y, aparentemente, indesarraigable en la mayoría de los hombres";[8] luego, entonces, la intolerancia hacia la incertidumbre se traduce —entre otros ejemplos— en esa adhesión fanática a una causa cualquiera (adoración de una verdad), pero como una adhesión que resulta ser totalmente indiferente a esa misma causa (al contenido de esa misma verdad), puesto que lo que le fascina es tan sólo poder tenerla como cierta; o bien, la idolatría de la certidumbre es la que incita a tener "el goce de perjudicar a los allegados",[9] como una experiencia prioritaria frente a la de "darse placer a sí mismo", puesto que, "con toda certeza, el otro sentirá un disgusto, mientras que no siempre se está seguro del placer que podría sentirse con respecto a uno mismo".[10] De hecho, el fanático, por sí mismo, "no cree en nada; en cambio, cree en aquél o en aquélla a quienes supone erróneamente que creen en algo".[11] El fanático cree en "Él", "aunque no sepa nada de Él ni de lo que Él sabe".[12] No hay, por tanto, con relación a la naturaleza de la credulidad humana, una inclinación espontánea a creer, sino "una total e intolerable incapacidad personal de creer en sea lo que fuere"[13] —entendiendo que "lo que fuere" es la

[5] *Ibidem*, p. 29.
[6] *Ibidem*, p. 40.
[7] *Ibidem*, p. 35.
[8] *Ibidem*, p. 50.
[9] *Ibidem*, p. 53.
[10] *Idem*.
[11] *Ibidem*, p. 55.
[12] *Idem*.
[13] *Ibidem*, p. 56.

propia suficiencia y unicidad de lo real o "el carácter ineluctable de lo que ocurre *ahora*":[14] ..."ahora" —y como siempre—, en que la desaprobación de "la coincidencia de lo real consigo mismo"[15] (o de "la simplicidad misma", que es "la versión más límpida de lo real": de la "brillantez" de lo real), sigue siendo —decimos aquí nosotros— una de las razones principales —o quizá la principal de las sin-razones— de que —por ejemplo— la violencia se haga una con el *vértigo de la violencia* o que se desdoble como pura "*atracción al vacío*". El "gusto por la *complicación*" o el "no [poder] existir sino problemáticamente",[16] resultan de un "espanto ante lo único", que la propia actitud de violencia (como conducta máximamente complicada: como "*necedad de segundo grado*, interiorizada y reflexiva"[17] e incurable, por tanto) se encarga de convertir en un espanto mayor.

El caso es que el objeto de ésta y de las demás "pasiones disparatadas" (entre otras: el afán de poder), es un "objeto *irreal*". La elección de lo irreal "en detrimento de lo real" no habla sino de un "deseo de *ninguna cosa*". Por esto, el deseo de paz es "indiscernible de un deseo de muerte":[18] la "lógica de lo peor"[19] deja en claro que lo peor mismo [la guerra, por ejemplo] "nunca es bastante seguro a los ojos de quien quiere temerlo y no logra asegurarse de ello más que provocando él mismo su ejecución".[20] Lo peor es que la primera muestra de violencia es la propia necesidad humana de duplicación: "lo real no empieza sino a la segunda vez, que es la verdad de la vida humana, marcada con el sello del doble":[21] con el dictado trágico de tener que hacerse ilusiones: "duplicar lo que no es más que uno, [...] acentuar con un efecto de redundancia infinita [vértigo de la violencia] lo que se presenta como simple y único".[22] "La cosa sólo es tolerable si está mediatizada, desdoblada"[23] —o violentada, y si esta misma violencia de lo simbólico termina por afianzarse y multiplicarse como franca violencia física, psicológica, moral, social y *más que real*.

---

[14] Clément Rosset, *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Barcelona, Tusquets, 1993, p. 47.

[15] *Ibidem*, p. 48.

[16] *Ibidem*, pp. 71, 85.

[17] *Ibidem*, p. 97.

[18] *El principio de crueldad*, p. 87.

[19] *Cfr.*, Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, Barcelona, Seix-Barral, 1976.

[20] *El principio de crueldad*, p. 86.

[21] *Lo real y su doble*, p. 57.

[22] *El principio de crueldad*, p. 24.

[23] *Lo real y su doble*, p. 71.

Pero la afirmación de que "la realidad es cruel" cuando se le considera "sólo en sí misma", bien cabe que la trastoquemos —también nosotros— como para sostener, más bien, *no* que ella sea, por el contrario, intrínsecamente feliz, sino que también permita que la mostremos según esta otra cara de lo amable, y que insistamos en ella. Si la manera más común de decirle "no" a la realidad desagradable, es decirle "a la vez sí y no": decir "sí a la cosa percibida, [y] no a las consecuencias que normalmente deberían seguirse",[24] esto mismo (que es la estructura fundamental de la "ilusión" y la estructura paradójica del "doble") opera con relación a las *bondades de lo real*. Si es difícil darle libre curso a las consecuencias prácticas de percibir lo doloroso de la realidad, más difícil aún —y comprometedor— es mantenerse en el *temple del encantamiento sin más*. De todas formas —así *parece*—, lo que se impone es la *ilusión*: el desdoblamiento de lo real: su desplazamiento hacia otra parte: el poder abordarlo sólo "por el medio de la representación":[25] la tolerancia de lo propiamente real, pero "bajo ciertas condiciones y sólo hasta cierto punto"[26] —muy independientemente de que "el estallido del presente" y la manera de cómo lo hagamos estallar, se fuguen hacia una u otra fuerza y significado de lo cruel o lo entrañable—.

Convenimos en que el problema fuerte —justo ahí donde se muestra, para todo esto, la fragilidad de la condición humana— es lo que encierra el hecho —repetimos— de la "suficiencia de lo real", "la imperiosa prerrogativa de lo real", "el carácter ineluctable de lo que [como la "simplicidad misma" que es] ocurre *ahora*". Validamos el planteamiento de Rosset que dice que somos esencialmente intolerantes respecto de la contundencia y unicidad de lo real —de lo inmediato y vigoroso de la simple realidad—, o que aprobamos esto único sólo hasta cierto punto, para enseguida desplazar su sentido hacia el ámbito multiforme de la ilusión. Pero —así las cosas, y hablando ahora acerca de lo que resuena en una determinación no-metafísica de la repetición— en tanto que "todo es para siempre *primero*", y en tanto que esto supone "una convergencia casi mágica de toda otra parte en el aquí",[27] lo real de la realidad es también un "don de ofrenda absoluta", por tanto, ofrecimiento de aquello que queramos o podamos recomponer *de* lo real mismo —y *desde* la espera o ilusión irremediables—, ya

[24] *Lo real y su doble*, p. 11.

[25] *Ibidem*, p. 58.

[26] *Ibidem*, p. 9.

[27] *Ibidem*, pp. 74, 75.

sea en términos de esperanza, ya sea en términos de desesperanza.

Lo definitivo es que "la riqueza de la realidad misma" supera las diferentes mediciones y recomposiciones que podamos hacer de ella; y esto es tanto como decir que cuando pensamos en algo en un momento dado, "no [podemos] pensar en otra cosa en ese mismo momento":[28] a lo más, es la propia filosofía despiadadamente crítica (sensible hacia lo real) la que —en tanto que ella misma es la que reconoce en la realidad ese "don de ofrenda absoluta"— puede hablar de una "coexistencia *pacífica* de las verdades contrarias",[29] a propósito, *ciertamente,* del "carácter incierto de las verdades filosóficas más profundas".[30]

De esta manera, es el propio pensamiento filosófico de Clément Rosset el que tolera que digamos que *la realidad no es necesariamente cruel*. Así podemos atribuirle al propio Rosset lo que él mismo asegura del filósofo contrapuesto a la fanática —terca— necesidad de certidumbre: que "tiene bastante sensatez para no obstinarse en querer mantener una verdad que ciertamente ha enunciado, pero de la que sabe también, y probablemente mejor que nadie, hasta qué punto es dudosa".[31] Su discurso no es ese tipo de "discurso seguro" que "siempre puede ser sospechoso de preludiar alguna *cruzada*";[32] más bien, en tanto que discurso "minimalista e incierto", plantea que la función principal de la filosofía es la de "*desaprender* a pensar": pensar según el modo de desmontar el mecanismo de la duplicación —la violencia de la ilusión—: pensar según el gesto de contratendencia que significa retrotraer el doble de lo real hacia la "simplicidad caótica de la existencia" o "éxtasis ante lo fáctico".[33]

Como sea, lo que existe no está sujeto a repetición ni ofrece, en cuanto a sí mismo, la posibilidad de "perspectiva racional o justificadora" —naturalizadora—: por eso es *artificio* —cuyo don es el "don del presente"— o "mundo desnaturalizado" en el que "no se piensa", pero en el que cabe la "alegría" —apenas— como "un presente un poco prolongado".[34] El caso es que sólo en esta brevísima reverberación del presente se hace posible que el "principio de crueldad" coexista con la bondad de lo real.

---

[28] *Ibidem*, p. 25.

[29] *El principio de crueldad* (las cursivas son nuestras).

[30] *Idem.*

[31] *Ibidem*, p. 40.

[32] *Ibidem*, p. 47 (las cursivas son nuestras).

[33] Clément Rosset, *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 9, 10.

[34] *Ibidem*, pp. 77, 79, 316.

LOS QUE DAN LA PAZ

Jean Meyer*

Cuando escribo, veo con desesperación la rutina de la guerra en la tierra de Israel/Palestina y el incesante operativo de Tsahal, un ejército de ciudadanos-soldados acostumbrados a las guerras-relámpagos y a brillantes victorias estratégicas, ahora empantanado en una violencia propia a la guerra civil o religiosa. Escucho con horror las explosiones de los hombres-bombas, de las mujeres-bombas palestinas; no puedo esperar nada de los dos terribles ancianos que se odian desde hace más de treinta años. Violencia y más violencia, odio y más odio, ¿Quién podrá sacar a los israelíes y a los palestinos de la espiral de la muerte sin fin?

Existe una discreta comunidad católica, especializada en negociaciones tan arduas como secretas. Hace más de diez años que la sociedad Sant'Egidio, fundada en 1968 por estudiantes para ayudar a los pobres, interviene en los conflictos del tercer mundo, cuando los diplomáticos y la ONU han tirado la toalla. Sant'Egidio trabajó y sigue trabajando al servicio de los pobres en el espíritu ecuménico del Concilio, pero en 1992 se habló por primera vez de su segunda dimensión, cuando se firmó el cese al fuego en Mozambique, después de 36 meses de negociación entre el gobierno marxista y la guerrilla. En enero de 1995 Sant'Egidio logró reunir en Roma a islamistas y laicos argelinos; luego fue capaz de lanzar las pasarelas entre el jefe (tutsi) del Estado y los rebeldes (hutus) de Burundi, las cuales con-

* Centro de Investigación y Docencia Económicas.

dujeron al cese al fuego en agosto del 2000, en Arusha. El sacerdote italiano Matteo Zuppi logró, para esto, el apoyo decisivo de Nelson Mandela. ¿Se puede imaginar odio más profundo que el que impera en esa trágica región de los grandes lagos africanos? Sin embargo, algo se consiguió.

Sant'Egidio trabajó y trabaja también por la paz en Albania, Angola, Guatemala, Líbano, Somalia, el Salvador, y Kosovo. Dice Andrea Riccardi, fundador de la comunidad: "Esta experiencia es una fuerza de la paz. No se funda en el dinero o en las armas, sino en el ejercicio del diálogo, una fuerza, sí, pero débil y humilde". Pienso con el apóstol Pablo: "Cuando soy débil, entonces soy fuerte". Es la realidad de nuestras comunidades, la condición del hombre, pero somos tentados por el miedo; o para ser modestos, la tentación de ser modestos es la tentación de no creer en los milagros. "Los que hacen vivir son los que ofrecen su vida, y no aquellos que la arrancan". Estas palabras no son mías, son del Padre André Jaian, un sacerdote francés asesinado en Chile en 1984 por la policía de Pinochet, mediante una bala en la cabeza, cuando leía la Biblia, precisamente el Salmo 130, el *De profundis*.

Algunos han bautizado a la comunidad como "la ONU del Transtevere" (el barrio romano de su iglesia Santa María), o la "*delta forcé* del Vaticano", ya que se la supone, con razón, muy ligada al papa Juan Pablo II. Instalada en el antiguo convento carmelita de la plaza Sant'Egidio (que le dio su nombre), la comunidad tiene el apoyo total de la Santa Sede, que la define como una asociación internacional pública de laicos, Síntesis de espiritualidad y acción humanitaria, de "romanidad" y de universalidad. La comunidad tiene corresponsalías en cuarenta países del mundo entero y trabaja para poner fin a "la guerra, esa madre de todas las miserias".

El Medio Oriente no le es ajeno: intervino en la guerra libanesa en los años 80; organizó el encuentro entre el patriarca melkita y el líder druso Walid Jumblat; ayudó a los refugiados kurdos. Tres semanas después de los atentados del 11 de setiembre en Nueva York y Washington, organizó en Roma un encuentro islámico-cristiano con la participación de personalidades como el arzobispo Martíni, de Milano, el metropolito sirio ortodoxo, el teólogo de Qatar Yusuf al Karadawi. "Lo contrario de la guerra del Golfo. No el Occidente contra un país árabe", comentó un argelino.

Los profesionales de la mediación ha demostrado, en el caso del conflicto actual en la Tierra Santa, que no son siempre los más capaces. Nadie tiene el monopolio en ese terreno ultrasensible que es la elaboración de la paz. Sant'Egidio

sin ningún poder político ni financiero, no sirve a ningún interés material y eso es lo que lo ha vuelto creíble para las partes en conflicto.

Sant'Egidio tiene una larga historia de diálogo con grupos judíos, y participó en octubre del 2001 en la conmemoración de la destrucción de la comunidad judía de Roma por los nazis.

A lo mejor, en este momento, hay gente discreta trabajando en secreto para el surgimiento de la paz, para surgimiento de la justicia, porque sin justicia no habrá paz. Un milagro habrá de llegar. Ese milagro ¿es posible? Quizá. El milagro de la paz, el milagro del respeto del otro, como persona, como prójimo. ¿Ese milagro podrá suceder?




Instituto de Investigaciones Filosóficas

f i l o s

Base de Datos sobre Filosofía en México

¿Qué es FILOS?

FILOS es una base de datos bibliográfica en línea, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Tiene como propósito reunir y difundir trabajos de filosofía publicados en México, apoyar la investigación y relacionar a personas e instituciones interesadas en el ámbito filosófico. Está dirigida a estudiantes, investigadores de filosofía o especialistas de alguna de sus ramas.

Ventajas de FILOS sobre otras bases de datos similares:

Registra cada uno de los artículos sobre filosofía publicados en revistas mexicanas.
Presenta un resumen de cada libro registrado en la base de datos.
Desglosa ensayos contenidos en libros colectivos.
Registra documentos que no están codificados en ningún medio electrónico.
Indica en qué biblioteca se encuentra cada documento.
Actualiza su información día con día.

¿Qué contiene la base de datos FILOS?

18 500 registros bibliográficos de libros, tesis, artículos de revistas, reseñas, bibliografías, obras de consulta, etcétera, de documentos primarios y secundarios publicados desde 1975.

Acceso a la base de datos
Filos se puede consultar directamente en:
http://132.248.150.101:4500/ALEPH/spa/fil/fil/fil/START
O a través de la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas:
http://www.filosoficas.unam.mx

Información y envío de aportaciones

Bibliografía Filosófica Mexicana
Instituto de Investigaciones Filosóficas,UNAM
Ciudad Universitaria, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel.: 56 22 72 40
Fax: 56 65 49 81/56 22 74 27
Responsable: Cristina Roa
e-mail: filos@filosoficas.unam.mx

Universidad Intercontinental





ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

ESTUDIOS JURÍDICOS

ESCUELA DE DERECHO

INTEGRANTE DE ANFADE

Suscripción anual a la revista (dos números) $100.00

Nombre ______________________________

Institución ______________________________

Domicilio ______________________________

Código Postal: __________ Ciudad: __________ País: __________

Teléfonos: __________________ Fax: __________________

Año al que se suscribe: ______________

Orden de Pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A. C., y enviar por fax o por correo el comprobante.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

VOCES es una publicación semestral en torno a 160 páginas que aborda un tema base en cada número, además de algunos artículos teológicos que acompañan al tema central.

El precio por ejemplar es de $ 35 y el costo de la suscripción para la República Mexicana es de $ 70 por año y $ 20 dólares USA para el extranjero. Si se envía cheque o giro postal favor de dirigirlo a la:
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

VOCES también puede ser adquirida mediante CANJE con alguna otra publicación.

Para mayores informes dirigirse a:

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
Escuela de Teología
Insurgentes Sur 4303
14000 México, D.F.
Tel. 55-73-85-44 Ext. 3330 FAX: 55-13-09-50
E-Mail: vocesuic@yahoo.com

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

La Revista Intercontinental de Psicología y Educación, está dedicada a la publicación de artículos de carácter teórico, descriptivo y/o experimental en todas las áreas y enfoques de la Psicología y de la Educación, que contribuyan al avance científico de las mismas.

La Revista tiene una periodicidad de dos números al año, en cada número se publican un promedio de 10 artículos de diferentes autores de América, así como de otros Continentes. Los artículos son publicados en el Idioma Español; ocasionalmente se pueden publicar también en Inglés y/o Francés.

La publicación maneja un promedio de 500 ejemplares semestrales y mantiene canje con 200 revistas especializadas; su radio de difusión abarca todas las principales Universidades e Institutos de enseñanza superior de Latinoamérica.

Los autores que deseen publicar sus trabajos en la revista, deberán redactarlos con las normas del estilo de A.P.A., enviando dos copias con resumen en Español e Inglés.

La suscripción anual de la Revista (dos números) para los residentes en México es de $ 160 y de $ 45 Dólares en el extranjero. Favor de anexar a la ficha de suscripción el cheque o giro postal correspondiente a nombre de la UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL.

Esta publicación puede ser obtenida también mediante canje de Revista, sujeto al criterio del consejo de Administración.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN

Revista Intercontinental de Psicología y Educación

Nombre: ____________________

Dirección: ____________________

Código Postal: __________ Ciudad: __________ País: __________

Teléfonos: ______ __________ Fax: __________

Orden de pago ( ) Giro ( ) Cheque personal ( )

Por: ____________________

(A nombre de la Universidad Intercontinental)

En México:Realizar un depósito por el importe correspondiente a la cuenta Banamex, número 78559521, suc. 681 a nombre del Instituto Internacional de Filosofía A.C., y enviar por fax el comprobante o correo

Dirección: Revista Intercontinental de Psicología y Educación.
Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua
Cantera 251, C.P. 14420. Tlalpan, D.F. México, Tel. 55 73 85 44
ext. 4440 y 4441 Fax. 55 13 38 42
E-mail: ripsiedu@uic.edu.mx

revista semestral

signos filosóficos

departamento de filosofía
csh/uam/iztapalapa

Núm 1. "La primera *Begriffsschrift* fregeana", de Luis Felipe Segura; "La red teórica de la fecundación por doble simiente", de Mario Casanueva; "Una interpretación de la interpretación psicoanalítica", de Fernanda Clavel; "Confrontando la naturaleza: ecología, ética y toma de decisiones", de Teresa Kwiatkowska; "La disolución de la obra de arte", de Gustavo Leyva Martínez; "La *phronesis* griega como forma *mentis* de eticidad", de Francisco Piñón; "Principios, mediaciones y el 'bien' como síntesis", de Enrique Dussel; "Luis Villoro y el canón cartesiano de la evidencia", por José Marcos de Teresa; y "Consitución de saberes en ciencias humanas" de Julieta Espinosa.

Núm 2. "El neokantismo en México", de Dulce María Granja; "El problema de la coexistencia de las sustancias en la *Nova dilucidatio* de Kant", de Gustavo Sarmiento; "Ciencia y Arte", de Francisco Piñón; "Las leyes causales psicológicas *ceteris paribus*: ¿con excepciones o heteronómicas?", de Jorge Tagle Marroquín; "Los usos de Hobbes: Carl Schmitt", de Luis Salazar; "Constructivismo ético y teleología del bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo", de Pedro Enrique García Ruíz; "Reconciliación de la diferencia política en el horizonte teórica rawlsiano: aspectos de su teoría de la tolerancia", de Adrián López Cabello; "Los derechos políticos y el estado constitucional en el discurso filosófico actual", de Jorge Rendón; "Seis tesis para un crítica de la razón política", de Enrique Dusell; y "Obituario intelectual: Niklas Luhmann o la teoría como pasión", de Jorge Galindo.

Núm. 3. "Robert Musil o las dificultades actuales de una vida ética", de Juan Cristóbal Cruz Revueltas; "Proyección y crítica de la cultura científica en Francis Bacon y Jonathan Swift", de José Miguel Esteban; "Mestizaje cultural y ethos barroco", de Stefan Gandler; "Perplejidades y actitud crítica: consideraciones en torno a la filosofía kantiana de la educación"; "Racionalidad, humanismo y modernidad", de Francisco Piñón; "Una aproximación al problema de la conciencia", de Salma Saab; "Pragmatismo y cultura", de Roberto Sánchez Benítez; "Psicología y ética de la guerra", de Teresa Santiago; y "Max Weber y la política democrática", de Humberto Schettino.

Núm. 4. Dossier: Las *Investigaciones Lógicas* de Husserl a los 100 años de su publicación: "El nacimiento de la fenomenología", de Gustavo Leyva; "La significación filosófica fundamental de las *Logische Untersuchungen* de Husserl", de Dorion Cairns; "Diversos conceptos de la lógica y su relación con la subjetividad", de Rudolf Bernet; "La lógica pura, la idea de la gramática pura y el problema de una filosofía del lenguaje en las *Investigaciones Lógicas*", de Christian Mökel; ""La irrupción de la fenomenología: Génesis de las Investigaciones Lógicas de Husserl", de Rosemary Rizo-Patrón; y "Las Investigaciones Lógicas en México", de Antonio Zirión. Artículos libres: "¿Buenas noticias sobre la 'muerte del arte'? Arte, historia y política entre el comunitarismo hegeliano y el individualismo de Danto", de José Fernández Vega; "*Así habló Zaratustra*: Una subversión de la temporalidad", de Rebeca Maldonado; "Los diálogos del alma. En torno a la concepción de la *psique* platónica", de Paulina Rivero Weber; "La filosofía florentina en el jardín de Adán", de Jorge Velázquez; "El desafío de la justicia global", de Alesandro Ferrara.

Núm. 5. "Islas en la laguna del sistema: La relación de Kant con Fichte y Schelling", de Felix Duque Pajuelo; "Habitar el asombro", de Cresenciano Grave; "Newton, Einstein y la noción de tiempo absoluto", de Nydia Lara Zavala y Andrea Miranda; "El desarrollo y la resolución de las crisis epistemológicas: Estudios de caso en la ciencia y el Derecho durante el siglo XVII", de Larry Laudan; "Sobre la unidad de las ciencias biológicas", de Pablo Lorenzano; "Historicidad y temporalidad en *El ser y el tiempo* de M. Heidegger", de Juan Manuel del Moral; "Nominalismo epistemológico y relativismo cultural: Acerca de la posibilidad de dar razones", de María Teresa Muñoz, "La responsabilidad de las firmas en el sistema de mercado" de Leticia Naranjo; "Platón: Posibilidad de la existencia de la doctrina no escrita", de Florencia Sal; "*El Quijote*: ¿Una vindicación o un memorial de agravios?", de Ánge. lonso Salas

Núm: 6. "Las metamorfósis del *Self* en la modernidad", de Josetxo Beriain; "LIberalismo, cultura y neutralidad estatal", de Jesús Casquette; "Los juicios kantianos acerca de la guerra", de George Cavallar; "A propósito del *Nietzsche* de Heidegger", de Alberto Constante; "¿Ultrahumanismos?", de Jorge Dávila; "Principios éticos y economía (En torno a la posición de Amartya Sen)", de Enrique Dussel; "Ironía y método en la filosofía de Wittgenstein", de Laura Hernández; "La presencia del pensamiento judío-hispano en la ética de Spinoza", de Joaquín Lomba; "Memoria futurista o el juego del historiador", de María Rosa Palazón; "John Rawls: Del consenso entrecruzado al equilibrio reflexivo. algunas consideraciones sobre el uso público de la razón", de Alejandro Sahuí; "El *pacifismo ilustrado* de Immanuel Kant", de Teresa Santiago; y "Nada sagrado: Florida y las dos presidencias de América", de Ely Zaretsky.

Toda comunicación y correspondencia debe dirigirse al Departamento de Filosofía, Edificio F, Universidad Autónoma Metropolitana, Av. Michoacán y La Purísima, Col. Vicentina, 09340, México, D. F.

Correo electrónico: sifi@xanum.uam.mx ó nicomaco1778@uole.com

nterstiсios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

EN NUESTRO PRÓXIMO NÚMERO:

Retórica y cultura: artes, religión, política, educación y medios de comunicación masiva

ÍNDICE